



Universidad Nacional de Mar del Plata

Facultad de Humanidades

Licenciatura en Sociología

EN FAVOR DE LOS RESIDUOS DE LA LIBERTAD

Teoría social y praxis transformadora en la tradición de la teoría crítica de la Escuela de
Frankfurt: 1920-1950

Tesina para acceder al grado de Licenciada en Sociología

María Eugenia Nebreda

Director: Prof. Dr. Ezequiel Ipar

Índice

Introducción	3
Capítulo 1: Introducir razón en el mundo: la teoría correcta	6
1.1. El carácter ideológico del conocimiento	6
1.2. Investigación social interdisciplinaria	12
1.3. La intención filosófica de la teoría crítica	15
1.4. Sujeto y comportamiento crítico	20
1.5. La base moral de la teoría crítica	25
1.6. Eticidad y razón	29
Capítulo 2: El momento negativo de la dialéctica: la vida no vive	33
2.1 Filosofía de la historia: dialéctica de cultura y barbarie	33
2.2. El sujeto dañado y el proceso de autodestrucción de la razón	38
Capítulo 3. El pasaje del saber a la praxis: momento positivo de la teoría o la tenacidad de la fantasía	43
3.1. El trabajo socialmente útil y el sujeto libre	44
3.2. La capacidad revolucionaria de la memoria	51
Conclusiones	59
Bibliografía	64

Introducción

“Una teoría es también la teoría de su propia lectura, y la lectura es siempre, necesariamente, asimismo situada. Es una lectura trans-positiva, o como se dice ahora, resignificada, que busca siempre –otra cosa es que lo consiga– producir algo a partir de una hermeneusis crítica” (Grüner, 2011).

La teoría crítica como programa teórico emerge en las primeras décadas del siglo XX proponiendo una especial reflexión acerca de la realidad social y del carácter que debe asumir el proceso de construcción de conocimiento. En ella el planteo es epistemológico pero también ético, ya que el abordaje de la vida social como totalidad y como proceso se concibe de manera histórica y dialéctica, buscando develar su realidad desde su negación. La crítica como perspectiva filosófica se pone entonces al servicio de la negación del orden existente, procurando evitar la cosificación e hipóstasis de un saber cuyo destino es la iluminación y liberación de los hombres. Se nos vuelve imprescindible hacer referencia al elemento emancipatorio de la teoría crítica, ya que el objetivo final del aporte teórico a la comprensión de lo social procura la emergencia de una praxis que permita trascender dicho orden hacia un mundo de libertad y felicidad.

Su contexto de surgimiento y maduración estuvo marcado por el horror del nazismo, la derrota del movimiento obrero alemán y la experiencia stalinista en la Unión Soviética, como así también por el exilio de sus autores (e inclusive el suicidio de Benjamin en 1940), quienes compartían su condición de judíos. Estas experiencias y el espíritu de los autores motivaron el desarrollo de un paradigma teórico interdisciplinario que pudiera dar cuenta a través de la crítica de la experiencia de inhumanidad e irracionalidad del proceso social existente, soslayado o reproducido en las ciencias y las corrientes filosóficas vigentes.

A partir de los textos de sus principales pensadores, reconocidos como la primera generación de la Escuela de Frankfurt, encontramos cierta unidad de ideas que otorgan un marco o núcleo a la teoría crítica como teoría social, como así también diferentes perspectivas alrededor de conceptos particulares del conocimiento crítico y su relación con la praxis o la acción. Es en la pluralidad y riqueza que encierra la teoría crítica y en los

puntos de encuentro y distanciamiento de sus pensadores que la tarea de su exégesis se presenta fructífera y siempre vigente.

Bajo ese espíritu es que nos proponemos en el presente trabajo analizar las obras de Max Horkheimer, Herbert Marcuse y Walter Benjamin, escritas principalmente en el período 1920-1950. Nuestro objetivo principal es identificar aquellas condiciones que para los autores mencionados debe asumir una teoría social crítica orientada hacia una praxis transformadora, cuya construcción se concibe como proceso social enmarcado en un contexto histórico que también nos interesa caracterizar. Asimismo nuestro intento buscará identificar las formas que dicha praxis puede asumir tanto en el plano del conocimiento como en el plano político y el lugar que el sujeto –individual, colectivo– ocupa en ella.

El análisis propuesto anteriormente se rige por tres hipótesis rectoras que intentaremos poner en juego a lo largo del trabajo:

- A partir de sus principales herramientas teóricas, es posible considerar a la teoría crítica como una metateoría para las ciencias sociales.
- Es posible recuperar, desde el programa de la teoría crítica, propuestas de praxis con potencial transformador para el contexto histórico-social del siglo XXI.
- Es el sujeto –individual y colectivo– el elemento clave de la relación teoría-praxis en la teoría crítica.

Hemos estructurado el trabajo en tres partes: el primer capítulo dará cuenta de los puntos fundamentales que una teoría crítica, o teoría dialéctica de la sociedad, debe poner en juego para constituirse en aquella teoría correcta al servicio de la razón, luego en el segundo capítulo nos abocaremos a reflexionar acerca del proceso de negación de la realidad existente, en donde la crítica se centra especialmente en los conceptos de civilización y progreso y pone en juego una dialéctica racionalidad/irracionalidad, para por último plantear en el tercer capítulo las formas posibles de superación de la negación, o lo que consideramos el momento positivo de la dialéctica.

Por último quisiéramos mencionar que a la luz de las condiciones de vida de las sociedades actuales y de los desoladores procesos de violencia, miseria, hambre y múltiples formas de desprecio por la vida que se desarrollan no sólo en el ámbito cotidiano sino también a escala internacional, es que se nos presenta no sólo pertinente sino también necesario recuperar la tradición teórica de la teoría crítica. En este punto coincidimos con Honneth (2009b) en que representa un desafío saludable, en el marco de la imposición creciente de una especialización y profesionalización sin objeto en el ámbito de las disciplinas del hombre y la sociedad, recuperar ese especial lazo entre filosofía y ciencias sociales que los autores objeto de estudio proponen para pensar la época presente y para contribuir a su transformación. Estamos convencidos de la actualidad de los autores cuya fuerza teórica nos indica que no se trata de “perros muertos”.

El esfuerzo propuesto se realiza a manera de humilde aporte al objetivo de las ciencias sociales como disciplina orientada a la comprensión de las “configuraciones problemáticas”¹ (Castel, 2006: 97) del mundo de hoy y a la acción sobre ellas. Es nuestra intención aportar además al trabajo teórico de la joven carrera de Sociología de la Universidad de Mar del Plata.

¹ Robert Castel se refiere a aquellas situaciones sociales actuales que se presentan como problemáticas porque son difíciles no solo de comprender sino también de dominar por parte de los sujetos sociales dada su complejidad o su irracionalidad.

Capítulo 1: Introducir razón en el mundo: la teoría correcta

El presente capítulo, que da el puntapié inicial al trabajo, pretende apropiarse del armazón conceptual que nos ha sido legado por los fundadores de esa especial forma de comprender la realidad que es la teoría crítica. El interés reside en recuperar –intentarlo– las características de este pensar “valiente” en el sentido que le otorga Adorno ((1969), 2009) al pensar filosófico: pensamiento peligroso que “espolea” lo previamente pensado y que en nuestro caso apunta hacia las críticas que señalan que la teoría crítica resulta anticuada como forma de reflexión cuya Idea es la emancipación del dominio y la opresión (Honneth, 2009). Pensamiento crítico cuestionado por quienes consideran que a fines del siglo XX ha emergido una multiplicidad de movimientos sociales que cuestionan la realidad social, económica y política con herramientas teóricas más pertinentes a las problemáticas del nuevo siglo. Lo cierto es que el intento está orientado por la necesidad de reexperimentar teóricamente los conceptos planteados, con la permanente salvedad de que “están dictados por ideas económicas y políticas hoy discutibles” (Horkheimer, 2008:9), pero cuya racionalidad consideramos que mantiene el contenido de verdad necesario al establecer las pautas requeridas para sumergirnos en los contenidos de la realidad de manera crítica.

El análisis está guiado por dos cuestiones rectoras: identificar aquellas características de la teoría crítica que permiten concebirla como una metateoría social, totalizadora pero a la vez lo suficientemente abierta para incorporar nuevas reflexiones sobre el viejo problema de la emancipación y la utopía, y destacar los elementos que alumbran posibles caminos alternativos no excluyentes hacia una praxis transformadora.

1.1. El carácter ideológico del conocimiento

“Son ideológicas todas las formas de la conducta humana que ocultan la verdadera naturaleza de la sociedad, erigida sobre antagonismos” (Max Horkheimer, “Observaciones sobre ciencia y crisis”, 1932, en (2008:19) [1968])

“Pensar es, por cierto, esencialmente la negación de lo que está inmediatamente ante nosotros” (Herbert Marcuse, A note on dialectic, 1965, citado por Conti (2011:59))

La teoría crítica comienza a delinearse en el problemático complejo histórico europeo de principios del siglo XX a partir de la apuesta intelectual planteada por Horkheimer en el momento en que asume la dirección del Instituto de Investigaciones sociales en 1931. El autor plantea la construcción de un saber que permita abordar la sociedad a partir de “determinaciones que no se reducen a elementos puramente lógicos o metodológicos, sino que, en cada caso, solo pueden ser comprendidos en su ligazón con procesos sociales reales” (Horkheimer, 2008:229). Esta concepción acerca de lo que debe ser el conocimiento de lo social propone una transformación que es claramente epistemológica pero que implica en primera instancia denunciar la manera en que se asume la filosofía y la construcción de conocimiento científico desde finales del siglo XIX y especialmente en el siglo XX. Hay un punto central aquí que permeará todo el armazón teórico, que es la búsqueda de comprensión de la totalidad social, y sólo desde esta primera comprensión es que será posible edificar un saber emancipador.

La crítica a lo que Horkheimer llama teoría tradicional comienza a aparecer en su artículo “Observaciones sobre ciencia y crisis” escrito en 1932 en plena crisis económica mundial. En él se destaca que la ciencia, elemento que ha hecho posible el progreso de la humanidad, debe considerarse un factor más del proceso histórico, y por ello atravesado por las contradicciones de la sociedad. En ese orden de cosas el conocimiento científico es acusado, al igual que las fuerzas productivas, de alcanzar un nivel de desarrollo cuya aplicación está por debajo del potencialmente posible para satisfacer las necesidades humanas. En ese sentido se vuelve ideología cuando desde su “falta de claridad, su ambigüedad, su lenguaje encubridor, su actitud ante los problemas, sus métodos, la dirección de sus investigaciones y, principalmente, en todo aquello frente a lo cual cierra los ojos” (Horkheimer, 2008:16), no solo impide develar lo que subyace en los procesos sociales, políticos y económicos sino también asumir una posición activa en la reproducción de un orden represor y opresor.

Esta línea de pensamiento, que exhorta ni solo a la ciencia sino también a la filosofía a fundamentar teóricamente la elección de sus tareas, alcanza plenitud conceptual en el clásico trabajo horkheimeriano “Teoría tradicional y teoría crítica (1937)”, que funda las bases de lo que los autores llamaron la teoría dialéctica de la sociedad. En él Horkheimer manifiesta claramente que la teoría tradicional y sus ciencias especializadas, que se conciben a sí mismas como ahistóricas y no como un momento en la construcción de saber, son ideológicas desde no asumen como propios los fines sociales –y políticos– que persiguen y al hacerlo producen una separación entre el pensar y el actuar, relación que está en el mismo centro del pensar. Dejar de lado este elemento trascendental de la teoría, que es su fin social, no solo aporta a sostener el estado de cosas vigente sino que principalmente impide trascenderlo. Es importante destacar al respecto la crítica al concepto de productividad que introduce Horkheimer en relación al trabajo científico. Las hipótesis que la ciencia plantea y desarrolla responden a una demanda social y no importa si son o no exitosas desde el punto de vista de la mejora de las condiciones de vida de los hombres, cumplen una función dentro de un proceso económico que las consume. También hay productividad en “la ociosidad de ciertos sectores de la actividad universitaria” (Horkheimer, 2008:239), cuya actividad profesional se desenvuelve en función del problema planteado por la ciencia especializada², y cuya resolución implica un logro legítimo en el orden de cosas impuesto por los sectores dominantes.

Un análisis particular merece la crítica que Horkheimer hace a la teoría pragmatista del conocimiento, cuya influencia sigue siendo muy poderosa en las ciencias sociales actuales de la mano de los neopragmatistas³. El autor aclara que si bien la ciencia es parte de la dinámica histórica, no por ello deja de tener sus propios criterios inmanentes. Éstos no deben responder a intereses externos sino a las propias pautas definidas a partir de los

² Es interesante destacar la conversación que Habermas (1984) mantuvo con Marcuse en 1977 respecto de las limitaciones que éste había establecido en *Filosofía y teoría crítica* respecto de las funciones cognoscitivas de las ciencias particulares en el campo de la teoría crítica. Marcuse no llega a aceptar la idea de Habermas de que es necesaria una relación de intercambio entre la teoría de la sociedad y el progreso de las ciencias particulares, tema que se presenta sumamente importante en el debate epistemológico contemporáneo y que creemos esbozado ya en la propuesta interdisciplinaria de Horkheimer, del que nos ocuparemos más adelante.

³ Adorno (2009) escribe a fines de los 70 a propósito de la relación teoría-praxis, que la teoría debe romper las cadenas del pragmatismo en cualquiera de sus formas, ya que el pensamiento que se restringe a su utilidad práctica, consiente una teoría impotente ante una praxis arbitraria.

avances en la teoría del conocimiento propios de la época histórica. Por esto y porque la ciencia no es ajena a la dinámica socio-histórica es que la fundamentación teórica de sus objetivos se presenta como exigencia. En su obra *Crítica de la razón instrumental* Horkheimer ((2007), [1947]) va a hacer referencia al “malentendido utilitarista” del pragmatismo a partir del cual se produce “el triunfo del medio sobre el fin”. La verdad para esta corriente filosófica, la verdad de los objetos y la verdad del pensamiento que los representa, remite a dos cuestiones relacionadas entre sí. Por un lado verdadero equivale a útil: “por sus frutos los reconoceréis”. Esta utilidad hace referencia a un efecto práctico que modifica de un modo u otro el comportamiento social, “los efectos imaginables de orden práctico que el objeto puede involucrar” (Dewey, citado por Horkheimer, 2007:49). Pero además hay en la verdad un juicio de los hombres, quienes son los que deciden acerca de los significados a partir de una justificación de orden utilitario. La verdad está entonces asociada a la satisfacción de los deseos de los sujetos, soslayando el hecho fundamental de los condicionamientos sociales que atraviesan las decisiones y los deseos de los hombres. Como consecuencia no hay verdad inmanente al conocimiento, ésta responde a parámetros que están por fuera de su propio espacio de producción y responden a intereses de la dominación. Pero la teoría es un hacer, una praxis orientada a alumbrar y permitir formas sociales nuevas que transformen la realidad existente.

Hay otra cuestión trascendental acerca de las características que asume la ciencia ideológica que recusa la teoría crítica, y es su ilusión de independencia y objetividad. Ella puede asimilarse a la ilusión de libertad que creen tener los sujetos dentro de la economía burguesa de mercado, y por ello la conciencia de sí mismo que tiene el científico burgués es una conciencia falsa. Sus logros “son un momento de la autoconservación, de la constante reproducción de lo establecido” (Horkheimer, 2008:230). En esta línea de pensamiento Marcuse ((2010, [1941]) destaca lúcidamente el pecado original de la sociología cuando Comte la convierte en ciencia. Al hacer de la sociedad un objeto de estudio independiente, la ciencia de la sociedad busca estimular la justificación y el fortalecimiento del orden social y así comienza “resignándose”. Deja de lado las herramientas de la filosofía crítica y asume las de la filosofía positiva: pone como objetivo la definición de aquellas leyes invariables que rigen la sociedad y de esta manera planta “la semilla de una justificación

filosófica del autoritarismo” (Marcuse (2010: 339). La acusación contra la ciencia se hace aún más cruda años después, en la Dialéctica de la Ilustración. Horkheimer y Adorno luego de su experiencia en las universidades norteamericanas, van a criticar fuertemente a aquella ciencia que lleva adelante la investigación empírica “por encargo y con el auspicio económico de los grandes y principales agentes gestores del sistema monopólico autoritario” (Horkheimer y Adorno, (1998), [1947]:52).

La apuesta fuerte del Institut, en cabeza de Horkheimer, será la de desarrollar una teoría crítica como enfoque dialéctico filosófico-social. La propuesta implica abordar la realidad histórica de manera crítica, es decir reconocer las categorías que dominan la sociedad pero a la vez condenarlas y luchar por su superación. Para ello será necesario comprender “las injusticias y las luchas de su propio presente” (Albarracín, 2012:95) de una sociedad como totalidad. En su enfoque dialéctico-crítico y en la indisoluble relación teoría-praxis está la fijeza de la teoría crítica, aunque sus objetos se transformen históricamente, hasta tanto la sociedad no se haya transformado en una totalidad plena de sentido para toda la humanidad.

La alternativa teórica reconocerá sus bases en el materialismo histórico. Tanto Horkheimer como Marcuse van a considerar que la dialéctica marxista permitirá terminar con la “prehistoria de la humanidad” (Horkheimer (2008), Marcuse (2010), aquella en la que los sujetos no son quienes impulsan de manera consciente su propio desarrollo. Es interesante destacar que ambos autores nunca renunciaron a las raíces marxistas de la teoría crítica. Horkheimer (2008) lo ha reconfirmado en 1968 en el prólogo de la reedición de Teoría crítica y Marcuse (2010) reconoce en 1965 que él sigue llamando marxismo a la teoría crítica, en la que se siguen acogiendo “las posibilidades extremas (...) de la libertad”. Una mención especial merece la filiación de Benjamin al marxismo, que junto con la teología le han dado el marco conceptual a su filosofía. El mencionado autor, muy criticado incluso por sus colegas en la manera que supo apropiarse de la dialéctica marxista, ha sabido recuperar del materialismo histórico aquellos elementos que le permitieron interpretar los “tesoros” de la herencia cultural en manos de los opresores, tal como tan lúcidamente lo destaca Buck-Morss (2005).

Es fundamental comprender las características que asume la dialéctica marxista como método histórico-crítico que analiza los hechos de la totalidad histórica desde la perspectiva de su negación. El poder de esta negatividad, nos dice Marcuse, es el que permitirá comprender pero también trascender estos hechos en un nuevo orden de cosas. Las posibilidades de ello son immanentes a la totalidad abordada y esto permite reconocer el carácter emancipador del conocimiento dialéctico de la teoría crítica. Este redescubrimiento de Hegel es para Marcuse el trascendental aporte de Marx, quien “ha puesto de nuevo sobre sus pies” (Marcuse, 2011) a la dialéctica hegeliana al aprehender la historicidad propia del objeto histórico en su realidad concreta⁴. Sólo es dialéctico el ente propiamente histórico, que es la existencia humana en su acontecer y sus acciones, y entonces la dialéctica como método se hace posible y se vuelve concreta pero también crítica, ya que implica una toma de posición respecto de tales formas y modos de existencia y su realidad. Al considerar que la existencia humana es dialéctica en sí hace posible pensar en trascender el momento negativo de una sociedad que condena a los hombres a la miseria y la explotación, ya que dicha potencialidad se encuentra presente en la misma existencia.

La teoría crítica se plantea entonces como aquella teoría correcta cuya fortaleza reside en el indisoluble vínculo entre teoría y praxis transformadora. Este sentido libertario⁵ se expresa en el objetivo de la construcción de un saber desde la investigación social que quiere hacer posible la liberación de las posibilidades immanentes a la sociedad a partir de iluminar a los hombres en la toma de conciencia de sus propias posibilidades. Para ello se planteará el abordaje de la totalidad social echando mano de las múltiples disciplinas que se ocupan de los hombres y sus relaciones, tema al que nos abocaremos a continuación.

⁴ Marcuse considera que para Hegel la dialéctica puede convertirse en método de comprensión de la realidad desde que la realidad es en sí dialéctica, un devenir necesario en su conjunto y en cada realidad singular, un movimiento que alcanza su negatividad y su transformación en un ente nuevo que es lo positivo y su verdad. Ver Marcuse (2011:94-95).

⁵ La explicación dialéctica como sentido libertario es un concepto que hemos tomado de Albarracín, en Conti (2011).

1.2. Investigación social interdisciplinaria

“Las circunstancias del mundo son complejas, están determinadas por factores que presentan múltiples aspectos. Si se estudian los problemas, se los debe considerar desde lados diferentes; no es posible examinarlos sólo desde uno. Es seguro que han de fracasar quienes corren hacia un lugar determinado sin interrogarse por las relaciones dadas, sin examinar la totalidad de las circunstancias (la historia y el presente en su totalidad), y sin avanzar hasta las esencia de las situaciones (su carácter y su relación con otras situaciones)” (Mao Tsé-tung, citado por Horkheimer en el prefacio a la nueva publicación de Teoría crítica (2008), [1968]).

La concepción que la teoría crítica sostiene respecto del proceso social como totalidad y del especial vínculo entre individuo y sociedad guardan estricta coherencia con la propuesta de una tarea multidisciplinaria aplicada a la producción de conocimiento científico sobre lo social. Esta perspectiva hará posible acceder a un saber que permita abarcar la complejidad histórica de una realidad social en permanente desarrollo.

Destacar la necesidad de un abordaje interdisciplinario se vuelve imprescindible en un contexto de fragmentación del conocimiento científico en áreas o departamentos especializados y autónomos que Horkheimer ha caracterizado como “reinos cerrados en sí mismos” (Horkheimer, 2008:231)⁶. Ello va en detrimento de poder aprehender críticamente la retroalimentación y mediación dialéctica que hay entre los fenómenos, fases o aspectos y la totalidad social como así también aquellas “cambiantes constelaciones que median entre sociedad y naturaleza” (Horkheimer, 2008:51). Lo anteriormente expuesto impacta en la manera de ser y actuar de los individuos y de los grupos a los que éstos pertenecen, lo cual repercute a su vez en la estructura social. Es fundamental entonces captar las múltiples formas que asume la relación individuo-sociedad-naturaleza en su devenir histórico y para ello se requieren las herramientas de todas las ciencias sociales y humanas. Claro está, ellas deberán ser coordinadas e incorporadas en una teoría crítica cuyo objeto final es una sociedad futura emancipada.

⁶ La crítica al proceso creciente de especialización de la ciencia es un punto fundamental que la teoría crítica se ha ocupado de destacar. Axel Honneth (2009), 70 años después, hace referencia a un mundo en donde rige “el imperativo de una profesionalización sin objeto” e invita a redefinir las prácticas de investigación tomando el legado de la teoría crítica pero incorporando las innovaciones teóricas existentes.

Hay una idea que consideramos clave en esta especial mirada plural y es el lugar que se le otorga a la iniciativa humana. La legalidad que es necesario descubrir en la historia, nos dice Horkheimer, es producto de la praxis histórica de los sujetos de pensamiento. La iniciativa de los hombres y su energía puesta en las relaciones sociales y en la lucha con la naturaleza configuran una cultura “que lleva en sí la marca de de aquellas relaciones fundamentales” (Horkheimer, 2008:31). Para acceder a las características que reviste cada época histórica es entonces fundamental “que se reconozcan las fuerzas y disposiciones psíquicas, el carácter y la capacidad de transformación de los miembros de los diversos grupos sociales” (Horkheimer, 2008:33) y en ello se utilizarán las herramientas de la psicología al servicio de la historia. Así no solo se aprenderá acerca de la psique individual sino también de los mecanismos comunes a grupos que operan en la sociedad⁷. De los autores objeto de estudio en el presente trabajo, quien ha utilizado especialmente conceptos de la psicología ha sido Marcuse en su obra “Eros y Civilización (2010), [1953]”, en la que redescubre la metapsicología de Freud para ponerla al servicio de una teoría del cambio social orientada a la liberación “instintiva tanto como intelectual” de los hombres. En ella declara que los problemas psicológicos se convierten en problemas políticos cuando el individuo “no tiene ni la habilidad ni la posibilidad de ser para sí mismo”, por lo que la frontera entre psicología y filosofía social y política se desdibuja y ya no es posible dejar ninguna de estas disciplinas de lado para diagnosticar la situación presente y poder pensar el cambio.

Quizás el más osado en la incorporación de saberes para comprender el presente fue Benjamin, quien tomó herramientas de la teología y la tradición judía no solo para pensar la historia sino también para intentar dilucidar qué le sucede al sujeto de la actualidad como sujeto del lenguaje. Forster (2009) en su trabajo sobre Benjamin destaca que el lenguaje es su eje vertebral para pensar lo humano, ya que éste es su modo de manifestación y la forma de expresión de la naturaleza través de los hombres. En un texto escrito por el joven Benjamin en 1915, Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres, la

⁷ Los escritos tempranos de Horkheimer hacen referencia a grupos que forman parte del proceso productivo y a las clases sociales en tensión, es decir que tiene en mente una psicología social (o psicología de grupos como la llama) aplicada a comprender la situación económica principalmente. También va a utilizar estas herramientas en estudios sobre la familia y el poder.

estrategia del autor es, según Forster, utilizar los textos sagrados y los conceptos religiosos allí contenidos para discutirlos contemporáneamente. Desde ellos es que realiza una crítica del lenguaje de los hombres del presente, destacando que éste surge cuando Adán y Eva son arrojados del paraíso por comer del fruto del árbol del bien y del mal, que es el árbol del conocimiento. A partir de este momento el hombre “sale del puro lenguaje del nombre” y “hace del lenguaje un medio” (Benjamin, 2007:95). Es este el lenguaje de la comunicación, un lenguaje que Forster señala como aquel que ordena el mundo y le impone condiciones y es por ello portador de violencia. Esto lleva a Benjamin a afirmar que “el pecado original es el acto de nacimiento de la palabra humana” (Benjamin, 2007:104).

La teoría crítica entonces se propone superar la tradición y el dogma ideológico a partir de la articulación disciplinaria en el proceso de investigación, involucrando análisis sociales, culturales, psicológicos y económicos en el marco de una filosofía materialista. Tal como sostiene Albarracín (2012) la propia dialéctica es la que le imprime la exigencia de no aislarse de las distintas ciencias del hombre y la sociedad y la coloca a su vez en el centro de las discusiones epistemológicas de las ciencias sociales. Para su cumplimiento, y bajo la impronta que le ha impreso Horkheimer al Instituto de Investigaciones Sociales, se constituye en Frankfurt una comunidad de trabajo con una diversificación deliberada de campos y “cuya solidaridad serviría como una anticipación microscópica de la sociedad fraternal del futuro” Jay (1989:67). Algunos exégetas de la obra consideran que esta experiencia no ha sido exitosa, como es el caso de Rolf Wiggerhaus (2010). Este comentarista ha considerado que la “extraña política personal” de Horkheimer con los colaboradores del Institut provocó el apartamiento de la mayoría de ellos, y como consecuencia las bondades del procedimiento interdisciplinario se plasmaron en un “work in progress” en el que el desarrollo de la teoría y su relación con la investigación científica empírica fue un trabajo “suelto”, que no terminaba de cuajar en orientaciones teóricas diferentes, en perspectivas plurales en permanente vínculo con el material de la realidad. Así y todo creemos que la experiencia de trabajo frankfurtiana nos interpela a una concepción de la tarea intelectual como praxis social que será fructífera si se la alumbramos desde múltiples perspectivas y será libertaria en la medida en que sea colectiva y

cooperativa. La fuerza principal que amalgama esta tarea se obtiene de dos impulsos básicos: la perspectiva filosófica y la conciencia moral.

1. 3. La intención filosófica de la teoría crítica

“La filosofía es el intento metódico y perseverante de introducir la razón en el mundo; eso hace que su posición sea precaria y cuestionada. La filosofía es incómoda, obstinada y, además, carece de utilidad inmediata; es, pues, una verdadera fuente de contrariedades”.

“Quizás haya épocas en las que sea posible arreglárselas sin teorías: en la nuestra, esa carencia empequeñece al hombre y lo deja inerme frente a la violencia. En todo caso, hoy la dinámica histórica total ha puesto la filosofía en el centro de la realidad social, y la realidad social en el centro de la filosofía”.

(M. Horkheimer, La función social de la filosofía, en (2008), [1968])

“La filosofía sería la memoria y la conciencia moral de la humanidad y contribuirá a impedir que la marcha de la humanidad se asemeje a la ronda desprovista de sentido de los habitantes de hospicios durante su hora de recreo”. (Horkheimer, (2007), [1947]:178)

La convicción frankfurtiana de lo que debe ser una teoría social correcta, en su esencia y en su tarea, se construye alrededor de una concepción muy potente: la necesidad de una *conciencia filosófica* para el abordaje del proceso social total. Es este un legado sobre el que nos interesa especialmente reflexionar, dado que es para nosotros uno de los elementos centrales que hacen posible la relación –siempre en tensión, en construcción, siempre inconclusa– entre la teoría y una praxis de transformación.

Los autores de la teoría crítica están imbuidos de un pensar filosófico cuya labor es hacer posible el conocimiento de la verdad de las cosas, de su fundamento. Esto permitirá en última instancia “introducir razón en el mundo” y así contribuir a la construcción de una sociedad racional, en la que la humanidad les sea devuelta a los hombres y mujeres bajo la forma de felicidad. Para que la filosofía pueda ser aquella reflexión puesta al servicio de los ideales emancipatorios fue necesario todo un proceso de revisión y crítica de las ideas

filosóficas de los siglos XVIII y XIX, hechas al calor de los acontecimientos históricos trascendentales del siglo XX.

En su obra *Crítica de la razón instrumental*, editada por primera vez en 1947, Horkheimer dedica un capítulo especial a desarrollar su concepto de filosofía. En él el autor parte de un punto fundamental que es la convicción de que el hombre moderno ha desarrollado los recursos culturales y técnicos necesarios para lograr su autonomía y el entendimiento intersubjetivo. Hay una madurez en la capacidad de pensar que no alcanza a expresarse en las acciones humanas que conforman el proceso social y los hombres “empobrecen material, emocional y espiritualmente”. La anulación del individuo por el miedo, la opresión o el conformismo, la barbarie y la locura que caracterizan el proceso histórico moderno, requieren que se desarrolle un pensar filosófico que mantenga su marcha hacia la exposición de una verdad filosófica fuertemente anclada en el momento histórico-social. Este requisito imprescindible fue destacado claramente por Marcuse quien define a la filosofía como “la reflexión hacia sí mismo del ser humano, mantenida constantemente alerta y constantemente impulsada hacia adelante, sobre su situación histórica en el mundo en cada caso” (citado por Wiggerhaus 2010:137). Hay en esta definición dos puntos importantes: por un lado el lanzamiento que lleva hacia adelante, impulsado por las potencialidades del ser humano y por el otro el vínculo que Marcuse establece entre las “estructuras ontológicas del mundo vital”, tomadas de su educación filosófica de la fenomenología existencial de Heidegger, y la situación material, es decir “los procesos contingentes y concretos de la sociedad y la historia”⁸. Esta reflexión está en línea con lo que Wiggerhaus (2010) considera la búsqueda de Marcuse de una “filosofía concreta”, es decir una filosofía cuya “agudeza de la concreción” determine la existencia humana como esencialmente histórica, que incluya “el ahora y su situación”. Cualquier ontología que proclame un orden universal verdadero e infinito, que encubra los antagonismos existentes entre los hombres y entre estos y la naturaleza, o que se sustraiga a la complejidad “concibiendo su labor según el estilo de los procesos para producir juegos de cubiertos de mesa estandarizados” es en palabras de Horkheimer (2007), [1947]

⁸ El intento de Marcuse por una filosofía que considere este vínculo es destacado por Habermas (1991) en *La psique al termidor y el renacimiento de la subjetividad rebelde*.

“inevitablemente ideológica” ya que sostiene el statu quo aferrándose a una “armonía teórica desmentida por doquier por los clamores de los miserables y los desheredados”.

Podemos percibir también en el pensamiento de Benjamin una profunda actitud filosófica, reconocida por Hannah Arendt⁹. La autora refiere a que este “pescador de perlas”, quien no está interesado en desarrollar teorías que asuman una forma precisa, practicaba lo que él mismo denominaba un “pensamiento crudo”, un pensamiento dialéctico que muestra la referencia de la teoría a la práctica y a la realidad manifestada especialmente en el lenguaje cotidiano. Tanto del sionismo como del comunismo, le interesaba “el factor negativo de la crítica de las condiciones existentes, un despegue de la falsedad y de las ilusiones burguesas, una posición fuera de lo establecido”.

Hay también dentro de la concepción filosófica de la teoría una consideración de la especial relación entre la filosofía y el lenguaje, en el que se entreteje la posibilidad de una verdad filosófica histórica. Horkheimer considera que la lengua expresa el pensamiento y las estructuras de fe de un pueblo, quienes al utilizarla pueden enriquecerla o empobrecerla. En la época moderna su utilización se realiza de manera esquemática y ahistórica, contribuyendo a la desintegración de nociones e ideas. Es por ello que la filosofía debe emprender la tarea de “una descripción adecuada, el desarrollo de la significación de cada una de esas nociones con todos sus matices y con todas su relaciones recíprocas con otras nociones”. La verdad se construye desde la filosofía asumiendo que las nociones son los fragmentos de “una verdad que lo involucra todo”. Ahora bien, estas nociones no son invariantes históricas, deben ser desarrolladas en las características de cada época histórica: “los contenidos y acentos cambiantes de las palabras refieren la historia de nuestra civilización. La lengua refleja las nostalgias de los oprimidos y la situación de sojuzgada de la naturaleza”. La actitud filosófica crítica ante conceptos como ley, orden, justicia, dignidad, debe ser aquella que pone de manifiesto su origen sanguinario, estas ideas “reflejan la mácula de la sociedad”. Un análisis -entre otros- en esa línea es el de Benjamin en su texto *Para una crítica de la violencia*, escrita en 1921, en los que desarrolla los

⁹ Hannah Arendt, Introducción a Walter Benjamin, en Benjamin (2007).

conceptos de derecho y justicia en relación con la violencia, que es fundadora o conservadora de derecho.

Ahora bien, ¿cuál es el ámbito de actividad de la filosofía dentro de una teoría social? Horkheimer (2008) en su texto *La función social de la filosofía* (1940) lo destaca especialmente: la filosofía debe ser esencialmente el elemento negativo, su “verdadera función social reside en la crítica de lo establecido”. Podemos decir entonces que esta forma de reflexión es el corazón de la teoría, su ethos. Ella pone en cuestión no solo las acciones sociales con sus hábitos y costumbres, sino también los modos de pensar en el sentido común y en las ciencias. Por ello es que en el discurrir del pensamiento filosófico la tensión entre filosofía y realidad se considera fundamental, porque en él se ponen en jaque constantemente todas aquellas ideas, acciones o conceptos que se encuentran naturalizados o considerados una especie de tradición eterna e inmutable. El autor no deja lugar a dudas: “lo que nosotros entendemos por crítica es el esfuerzo intelectual, y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes; el esfuerzo de armonizar, entre sí y con las ideas y metas de la época, los sectores aislados de la vida social; por deducirlos genéticamente; por separar uno del otro el fenómeno y la esencia; por investigar los fundamentos de las cosas, en una palabra: por conocerlas de manera efectivamente real” (Horkheimer, 2008:287).

Si bien Horkheimer presenta en los textos citados un invaluable aporte acerca del papel que le cabe a la filosofía en conexión con la praxis, es a nuestro entender Marcuse quien muestra este vínculo de una manera mucha más estrecha. Tal como destaca Conti (2011) en la presentación del texto que reflexiona sobre la obra de Marcuse a 70 años de la publicación de *Razón y Revolución*, es la labor filosófica impulsada por la preocupación por transformar el mundo uno de los problemas más caros a su pensamiento. Es esta relación tan fuerte que en su texto *Filosofía y teoría crítica* (Marcuse, (2009), [1968]) declara que en una sociedad en la que los individuos pudieran organizar colectivamente sus vidas de acuerdo a sus necesidades, esto es, en una sociedad en la que se ha realizado la

razón, la filosofía desaparecería, ya que su interés y su tarea como teoría social es fundar las bases de la transformación.

En la obra *Razón y Revolución*, Marcuse realiza un especial análisis de la relación entre la filosofía y la teoría social, desarrollando en profundidad el legado de la filosofía hegeliana a la luz de la teoría marxista. Los conceptos filosóficos de Hegel llegan al momento de su propia negación en la existencia de un orden de cosas histórico en el que el proletariado se encuentra alienado dentro del proceso social de producción. Este hecho pone en cuestión la existencia de la sociedad racional de Hegel, la alienación de los trabajadores “está enraizada en la esencia misma de la sociedad moderna” y su negación y transformación es la única posibilidad de realización de la libertad y de la razón: “el trabajo del proletariado impide toda autorrealización” de los hombres. Es por ello que Marcuse considera que la filosofía hegeliana se ve trascendida hacia un orden de verdad esencialmente diferente en la teoría marxista. En ella la crítica del proceso del trabajo se realiza desde conceptos filosóficos, ya que éste afecta a los fundamentos mismos de la existencia humana, y por ello su estudio “es absolutamente necesario para descubrir las condiciones de realización de la razón y la libertad en sentido real”. Este análisis, que profundizaremos en el último capítulo, es “el tema final de la filosofía”, pero es inmediatamente trascendido hacia categorías políticas y económicas en una teoría crítica de la sociedad que tiende a la transformación del mundo. La teoría marxista es una teoría de la sociedad integral e integradora porque el capitalismo influye de manera totalitaria sobre la teoría y la praxis, entonces cualquier filosofía, sociología o psicología independientes no tienen cabida porque estarían en connivencia con la ideología dominante.

Interesa además destacar el análisis que hace Marcuse en la obra anteriormente analizada del surgimiento de la sociología como una forma de filosofía positiva. A partir de ella el pensamiento capitula “ante todo lo que existe y manifiesta el poder de persistir en la experiencia”, en él no tiene cabida la crítica. Comte, considerado el creador de la disciplina de la sociología, rompe el vínculo de la teoría social con la filosofía negativa y la libera también de sus raíces de la economía política. Así surge entonces una sociología convertida en ciencia, “mediante la renuncia al punto de vista trascendente de la filosofía crítica”, y así

es que se pone al servicio del fortalecimiento del orden social. La sociología propuesta como ciencia independiente promueve la descripción de los hechos y a partir de ello el establecimiento de generalidades empíricas, y esta “propensión antifilosófica” deja de lado el acceso a la realidad como “totalidad negativa intrínsecamente crítica”. Horkheimer complementa la idea de esta antifilosofía destacando que la pretensión dialéctica de la teoría social entra en retroceso ante la existencia de “un consenso casi general acerca de que nada ha perdido la sociedad con el ocaso del pensar filosófico, ya que este ha sido reemplazado por un instrumento cognoscitivo más poderoso: el pensamiento científico moderno” (Horkheimer, ((2007), [1947]:65).

La reflexión filosófica –pensamiento ilustrado- que constituye el núcleo de una teoría crítica al servicio de la emancipación de la humanidad hace su aporte canalizando las energías del pensar filosófico crítico hacia la “iluminación” de la conciencia de los hombres en su accionar cotidiano. Con ello espera hacer su aporte a la comprensión de la organización inhumana de la sociedad, e infundir esperanza a los hombres a pesar de los terribles acontecimientos históricos, fundando las bases de la libertad en la sociedad. Horkheimer (2008) afirma en 1937: “los hombres pueden cambiar el ser, las circunstancias para ello están ahora presentes”, y luego en 1947: “el método de la negación, la denuncia de todo aquello que mutila a la humanidad y es obstáculo para su libre desarrollo, se funda en la *confianza en el hombre* (cursiva nuestra)”. Ahora bien, ¿quién es ese sujeto al que se dirige la teoría?, ¿es el individuo y sus circunstancias históricas aquel sujeto a la altura de las esperanzas de los autores? Vislumbramos contradicciones importantes en el abordaje de la subjetividad, como así también algunas diferencias entre los autores bajo estudio que plantearemos a continuación.

1.4. Sujeto y comportamiento crítico

“Ahora las condiciones materiales están dadas. Lo que escasea son los hombres que sepan que ellos mismos son los sujetos y los amanuenses de su opresión”
(Horkheimer, (2007), [1947])

Indagar por el sujeto de la teoría crítica implica develar al sujeto moderno en sus capacidades, limitaciones y potencialidades. El sujeto en su condición humana es un concepto clave en la teoría porque el éxito o fracaso de su tarea intelectual al servicio de la emancipación tendrá la estatura de los hombres y sus circunstancias históricas.

Horkheimer se introduce en el debate epistemológico de la clásica dicotomía individuo/sociedad reflexionando sobre su propio sujeto como “un individuo determinado, en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase, y, por último, en su trabazón, así mediada, con la totalidad social y la naturaleza” (Horkheimer (2008), [1968]:243). La relación se expresa como contradicción actividad/pasividad, en la que los hombres actúan conforme a su razón, y en la utilización de su fuerza y energía configuran un proceso social que se les aparece como una “fuerza natural inmutable, como un destino suprahumano” (Horkheimer (2007), [1947]:237). El mundo se les presenta como suma de facticidades al que es preciso adaptarse para satisfacer sus necesidades, y en sus acciones conscientes son funciones mecánicas de una sociedad inhumana. El individuo se siente pasivo, pero la sociedad es un sujeto activo donde confluyen fuerzas antagónicas en lucha, y son tales las exigencias de la sociedad que el individuo reacciona sometiéndose y conformándose a partir de su instinto de conservación. Se trata del “ego abstracto vaciado de toda sustancia” (Ibídem:98), un yo que apela al recurso de la mimesis para sobrevivir, imitando y adaptándose a los grupos de poder y ya sin esperanzas de ser libre. Su capacidad intelectual y la búsqueda de la conciliación entre verdad y realidad son dejadas de lado en el esfuerzo por seguir viviendo, que consume todas sus energías. Este “sujeto individual de la razón tiende a transformarse en un yo encogido, en el prisionero de un presente que se desvanece” (Horkheimer (2008), [1968]:139), y todas sus funciones intelectuales son asumidas por los grupos económicos y sociales, que lo aturden y someten con su maquinaria de propaganda y poder. La individualidad se disuelve entonces en una sociedad que niega al hombre, el sí mismo queda completamente atrapado por la civilización.

El desarrollo técnico que abrió las puertas de la modernidad ha impactado fuertemente en el individuo. Ha hecho posible que las necesidades sean satisfechas en una

escala cada vez mayor y ha declarado la supremacía de la razón. Con el despliegue de la industria y los nuevos medios de producción material se han modificado necesariamente los recursos intelectuales y psicológicos de los hombres, que deben seguir las exigencias del sistema y orientar sus pensamientos y energías a la adaptación para la autoconservación. La Ilustración ha puesto en el centro de la sociedad a un individuo independiente y libre, que ya no debe respetar más pautas que las suyas, pero que paradójicamente creyéndose autónomo y libre goza de una libertad aparente, enajenándose frente a un mundo de objetos creados por su mano y cuyas decisiones son “exponentes del inaprehensible mecanismo social” (Ibídem:231). Es este el individuo liberal burgués, es la suya una falsa conciencia, sujetos modernos no solo manipulados y dominados sino especialmente contruidos por el capital.

Horkheimer, en conjunto con Adorno (1998), [1947], va a destacar un elemento muy importante de la Ilustración y que es “el principio de la inmanencia”, a partir del cual todo lo existente se repite, “todas las cartas del absurdo juego ya han sido jugadas”. Esta sabiduría restringe todo futuro posible a los límites de lo existente e iguala a los individuos entre sí. Si bien se postula un individuo autónomo cuyo sí mismo es suyo propio, diferente del de los demás, construye un “sujeto del intercambio”, que en el trabajo y en el consumo es uno más en el mercado, nivelado por una igualdad represiva. Es este claramente un elemento de dominación, se le inculcan a través de la producción y la cultura normas de conducta que reduce la subjetividad a mero epifenómeno en la lógica de las reglas de juego del sistema. La conclusión de los autores es dramática: “la superorganización moderna en el fondo hace que el individuo se atrofie hasta llegar a ser una mera célula de reacciones funcionales”. Las masas atomizadas sólo respetan el poder al que imitan, los obreros se transforman en objetos de sus líderes y se pliegan al consumo, los sindicatos se han integrado al sistema. El sujeto cognoscente y racional que comprende entre líneas el lenguaje del poder se adapta y en ese proceso se vuelve cínico.

Los autores, al calor de los acontecimientos horribles del fascismo, hablan especialmente de “las masas”, “la mayoría de los hombres”, como una especie de sujeto colectivo sin personalidad, cuyos miembros son incapaces “de superar su tendencia a la

regresión hacia los impulsos miméticos” y por lo tanto se vuelven herramientas de totalitarismos y de la industria cultural y su propaganda. Son sujetos encasillados desde niños en organizaciones o grupos que los absorben y suprimen, sujetos que Benjamin (en palabras de Forster (2009)) considera desarmados, perdidos de sí mismos, fragmentados, que han perdido la capacidad discursiva del lenguaje para narrar el contenido de las experiencias vividas que les han sido expropiadas. Así y todo, los sujetos del conocimiento histórico, que han perdido su capacidad de acción, son interpelados a desarrollar una reflexión que les permita reconocer sus pérdidas y desarrollar un pensamiento crítico espontáneo, antagónico respecto de la enfermedad del mundo y de la dominación que actúa a través de ellos.

¿Cómo pueden lograr una reflexión crítica “las masas atomizadas”? ¿Qué lugar queda en la teoría crítica para la confianza en el hombre que ella postula y “cuyo método es la negación, la denuncia de todo aquello que mutila a la humanidad y es obstáculo para su libre desarrollo” (Horkheimer, (2007), [1947]:178)?

Un punto de partida es el reconocimiento de que la sociedad ha desarrollado los recursos culturales y técnicos necesarios para el entendimiento entre los hombres. Es este un proceso irreversible y su utilización para una sociedad libre “depende del uso adecuado de la autonomía del hombre” (Horkheimer, M. (2007), [1947]). El esfuerzo de la teoría crítica está orientado a ilustrar a los sujetos para que desarrollen un comportamiento crítico, comprometido con una realidad desigual e injusta. El potencial de este comportamiento se funda en la convicción de que los hombres se hacen a partir de factores subindividuales y preindividuales, reveladores del “poder de lo universal en y sobre los individuos” (Marcuse, (2010), [1953]:70). Ese es el aporte fundamental y perturbador de la psicología de Freud y es el que permite fundar la esperanza de lograr una sociedad plena de sentido, ya que las características que asume la personalidad del individuo son producto de circunstancias históricas que el mismo hombre en cooperación con sus semejantes puede cambiar. Tal como sostiene Horkheimer, la idea de la dignidad humana creció sobre la experiencia del dominio, y así es posible concebir que los hombres puedan construir desde las formas de vida social que los encadena un futuro diferente. La teoría entonces puede soñar con

transformarse en la herramienta que permita la reflexión que luego ponga en acto la iniciativa humana.

Especialmente Marcuse (2010), [1941], se ha aplicado a darle fuerza a la posibilidad de una nueva forma de razón y libertad desde una sociedad en la que los individuos son objetos de administración supeditados a la voluntad de la totalidad. La “verdad de esta utopía” se muestra en los esfuerzos crecientes que los poderes realizan para que no se produzca la liberación última del individuo. Creemos que esta esperanza debe ser reforzada en la teoría, la cual deberá abocarse a buscar en el hombre -en la humanidad como ser genérico y en lo humano como condición- su potencial transformador. Esto implica lo que Marcuse (1986), [1967] llamó, muchos años después de los que nos ocupan en el presente trabajo, “una nueva antropología”, como teoría y como modo de existencia¹⁰. Ella requiere para el autor trabajar en la esfera de la dimensión biológica, desarrollando necesidades cualitativamente diferentes como la necesidad de goce, libertad, paz, vitales para la existencia futura no represiva y hacia la cual deben canalizarse las fuerzas sociales productivas. Ello se logrará rompiendo el vínculo necesidad/libertad hoy existente, que lleva en sí el signo de la represión¹¹. Es necesaria también para el autor una nueva moral “como heredera y negación de la moral judeo-cristiana”, tema que nos ocupará a continuación.

Creemos que el sustento de esta antropología debe radicarse en un humanismo cuya dialéctica contenga la negación del sujeto en la historia y su superación a partir de la confianza en sus capacidades de realización. Para esto último deberá bucear en la historia de las luchas de tantos hombres y mujeres por cambiar un mundo inhumano y a partir de ello recree y rescate la esperanza que ha motorizado esas batallas, mil veces perdidas y

¹⁰ Esta vuelta hacia la esperanza propuesto por Marcuse nos ha sido señalado por Nora Bustos en su trabajo sobre la crítica de Astrada a Marcuse, publicado en Conti, Romina (comp.) (2011), *Teoría Social y praxis emancipatoria. Lecturas críticas sobre Herbert Marcuse a 70 años de Razón y revolución*, Buenos Aires: Herramienta.

¹¹ Las necesidades represivas, que Marcuse tan lúcidamente devela en *Eros y civilización* (2010) y a las que hay que transformar cualitativamente para que la emergencia de una sociedad transformada sea posible, están en sintonía con el planteo de Hannah Arendt respecto de la revolución que implica emancipar al hombre de la necesidad. Para la autora “ninguna violencia ejercida por el hombre, excepto la empleada en la tortura, puede igualar la fuerza natural que ejerce la propia necesidad”. En Arendt, Hannah (2008), *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós, pág. 137.

recomenzadas a lo largo de generaciones. La teoría crítica ha optado por una filosofía de la historia que habla de la necesidad de rescatar aquellas luchas (de la que nos ocuparemos en el próximo capítulo), y en esa línea es que consideramos que la tarea de investigación desde la teoría crítica deberá promover estudios empíricos en ese sentido.

1.5. La base moral de la teoría crítica

“La miseria del presente está ligada a la estructura social. Por eso la teoría de la sociedad constituye el contenido del materialismo actual. La teoría materialista constituye una parte de los esfuerzos por mejorar las relaciones humanas y por ello se encuentra en contradicción con todos los intentos que hacen aparecer los problemas sociales como subalternos” (Horkheimer (1988), pág. 68)

El hecho de que aún en la actualidad se debatan dentro de las ciencias humanas y sociales los aportes de la teoría crítica nos muestra que la comunidad de trabajo intelectual de lo que hoy se denomina Escuela de Frankfurt ha prosperado, con diferentes perspectivas y con mayor o menor éxito. Esto es doblemente destacable dado el complejo contexto histórico en el que han desarrollado su actividad intelectual. Creemos que ello ha sido posible principalmente por la existencia de una base común en el propósito de construir aquella teoría social “correcta” orientada a una praxis emancipatoria.

El elemento común que ha funcionado como una especie de principio compartido es una moral que enlaza de manera especial una teoría profundamente enraizada en los problemas sociales al servicio de una sociedad mejor. Esta pauta espiritual se nos aparece en los autores y en sus diferentes obras como condición necesaria que ha iluminado el camino, marcando el rumbo y el sentido de la teoría. Marcuse lo expresa claramente en su obra *Filosofía y teoría crítica*, destacando los dos elementos básicos que relacionan el materialismo con la teoría social: la *preocupación* por la felicidad de los hombres y el *convencimiento* de solo será posible a partir de la transformación de las condiciones materiales de existencia. Esto es para el autor el elemento progresivo de una teoría que se obstina en ello “as a genuine quality of philosophical thought” Marcuse, H. (2009),

[1968]:106). La moral enlaza en el materialismo a la filosofía con la ciencia, pero siempre con un fuerte anclaje en la realidad socio-histórica.

Delia Albarracín (2012) ha destacado este rasgo en Horkheimer de manera acertada, al que ha denominado “el impulso moral” de la teoría crítica. El autor frankfurtiano ha desarrollado su moral especialmente en dos trabajos publicados en 1933, *Materialismo y metafísica* y *Materialismo y moral*, pero algunos conceptos allí vertidos se pueden rastrear –con algunas diferencias de matices– en obras posteriores como la *Dialéctica de la Ilustración*. El punto de partida de una teoría de la sociedad que tiene “intención práctica”¹² es el reconocimiento de un problema moral: el presente de miseria y de infelicidad de la mayoría de los hombres en una estructura social con niveles de productividad de las fuerzas económicas y niveles de riqueza crecientes. Las condiciones históricas están dadas para que la felicidad sea posible pero la realidad es de injusticia y sufrimiento. El problema moral moderno es entonces la irracionalidad que dicha realidad expresa, a cuyo conocimiento debe abocarse la teoría materialista, partiendo del reconocimiento de la existencia de relaciones sociales desiguales.

El pensar crítico-materialista brinda para Horkheimer un conocimiento que permite superar el carácter utópico de la moralidad kantiana, la cual concibe una comunidad de intereses entre los hombres. Para Kant éstos cumplen su deber actuando con “buena conciencia” y la buena voluntad en el accionar es entonces suficiente para conseguir la felicidad. El materialismo desarrolla una moral que se diferencia de la filosofía idealista reconociendo que la sociedad, lejos de ser una construcción perfecta, está constituida por hombres con diferentes intereses a partir de su participación en relaciones de propiedad desiguales, y en la posición social que ocupa el grupo al que pertenecen. Las relaciones sociales son relaciones de dominación y los principios morales idealistas han soslayado esta verdad a partir de doctrinas cuya fundamentación se sostiene en postulados universales, justificado así el orden existente. Otro punto fundamental que pone de manifiesto el deseo

¹² Este concepto de intención práctica de la teoría crítica fue apuntado por A. Maestre en la introducción a Horkheimer, M. (1999), *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid: Tecnos, haciendo referencia a la conexión entre teoría e intereses prácticos, considerando estos últimos como los esfuerzos en pos de mejorar las relaciones humanas. Queremos destacar que para dicho autor, traductor de la obra, moral y moralidad son fenómenos secundarios, y no el núcleo fundamental de la teoría, opinión que no compartimos.

de superar el idealismo kantiano es lo que Albarracín refiere como una relación dialéctica entre interioridad y exterioridad de la acción moral. Ello implica destacar de la acción su resultado, es decir el impacto de su contenido en el desarrollo global de la sociedad.

El materialismo pone entonces al servicio de una sociedad futura un conocimiento anclado en el presente histórico cuya moral no desea asumir el papel de una norma o de un precepto con indicaciones a seguir, no está dentro de sus objetivos el definir una especie de guía de lo que debe ser un comportamiento adecuado. Su esfuerzo es el de la teoría que devela la inmoralidad que habita la realidad de una vida social que enfrenta a los hombres con la naturaleza y entre sí. Su objeto son aquellas relaciones que condicionan las posibilidades de los hombres de ser felices y más aún, aquellas que manifiestan las contradicciones que han permitido que, a pesar de los logros técnicos y culturales, la sociedad lleve “el estigma de la violencia y la explotación”¹³.

Lo desafiante de la moral horkheimeriana es el reconocimiento de la conciencia moral como propiedad de hombres autoconscientes, que se expresa en un sentimiento moral cuya base es la compasión hacia los infelices. Este sentir que es amor, reconoce en el otro su derecho a la felicidad como miembro de una humanidad compartida. Es en el sentimiento como capacidad humana que se manifiesta para Horkheimer la sociedad futura, la moralidad “señala hacia adelante”, hacia una sociedad racional en la que los intereses privados dejan paso al reconocimiento de las necesidades generales. Se trata esencialmente de solidaridad con los excluidos, cuya felicidad obliga a la moral a ser política¹⁴. Esta política se hace presente en acciones que orienten los medios de los que dispone la humanidad en el siglo XX para realizar la justicia y hacer posible la transformación.

La moral como sentimiento humano asume un contenido que refiere a una situación histórica determinada, y por ello no requiere fundamentación, es contingente. Justificar

¹³ Horkheimer, M. (2007), *Crítica de la razón instrumental*. Prefacio de la segunda edición alemana (1967), Buenos Aires: Terramar.

¹⁴ Albarracín (2012) ha remarcado especialmente este rasgo de la moral horkheimeriana, y muestra como la teoría crítica promueve un interés político de transformación a partir de una moral solidaria que pone en movimiento la razón en individuos históricos concretos. Esta idea será desarrollada más profundamente en el ítem siguiente.

dicha moral implicaría para Horkheimer cometer el error del idealismo de hacerla reposar en “ilusiones armonizadoras” que favorecen la reproducción de un estado de cosas que es el de la injusticia. La teoría crítica materialista como conocimiento no desea reconocer valores eternos ni ninguna instancia suprahistórica que ordene preceptos morales a la manera de una doctrina, sino más bien reconoce a la moral como una expresión vital de aquellos hombres cuyas “necesidades y deseos, intereses y pasiones se transforman en conexión con el proceso social” Horkheimer (1999), [1931-1936].

El sentir moral, que es compasión y es política, actúa como mediador entre lo particular y lo universal, tal como lo destaca Maestre¹⁵. El mencionado autor lo explica así: un comportamiento sensible, producto de una estructura racional, libera a la dignidad humana de cualquier proceso de degradación, los sentimientos morales se “anticipan racionalmente” en la reconciliación del individuo y la sociedad.

La posibilidad de lo anteriormente destacado, es decir la posibilidad de un desarrollo racional de sentimientos que apunten hacia aquel futuro de felicidad de una sociedad de iguales sería posible a partir de la vivencia intersubjetiva de situaciones de injusticia e infelicidad. Pero lo cierto es que cualquier promesa de felicidad se ve defraudada por el contenido que asumen las relaciones sociales actuales y es por ello que la teoría crítica materialista pone especial énfasis en reconocer y denunciar las profundas contradicciones que atraviesan la vida cotidiana de los hombres y mujeres. El sujeto moderno actúa movido por el miedo, se ve arrojado a un mundo que ha degenerado en barbarie y para sobre vivir reprime cualquier sentimiento compasivo o solidario. El amor, componente vital de una sociedad igualitaria, se repliega en relaciones donde el otro es “puro exponente de objetivos privados”, una “mónada” en palabras de Horkheimer. La compasión presenta “deformaciones narcisistas” que asumen la forma de la caridad, clara expresión de una internalización y aceptación de la diferencia entre ricos y pobres. La moral está dañada. Ya en 1933 Horkheimer (1999) hablaba de un sentimiento moral del mundo educado “tan débil”, lo vuelve a manifestar en Teoría tradicional y teoría crítica: “el poder establecido marcha hacia el abandono de toda cultura y hacia la más oscura barbarie,

¹⁵ Maestre, A. Prólogo a Horkheimer M. (1988) *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos.

el círculo de la verdadera solidaridad se halla, por lo demás, hartamente restringido”. Diez años más tarde afirma junto con Adorno que la “semilla de una perversión de la moral” habita en las formas que asume la dominación de los hombres por los hombres.

Marcuse (2010) también reconoce claramente que existe una moral dañada producto de la “fatal dialéctica de la civilización”. Utilizando y redescubriendo desde la filosofía y la sociología conceptos de la metapsicología freudiana, reconoce como “centro moral de la personalidad madura” el instinto de destrucción o instinto de muerte. La organización de los instintos se convierte en un problema social desde que la moral civilizada es la moral de los instintos reprimidos. Ello es producto de largos procesos históricos que han ido configurando filogenéticamente individuos cuya personalidad es “manifestación congelada de la represión general de la humanidad”, procesos que han logrado que la destructividad esté “interiormente dirigida”. La resultante es destrucción y autodestrucción. Aquí Horkheimer coincide al reconocer que la moral dañada se ha reproducido y ha echado raíces en el individuo y en el sistema social moderno.

¿Cómo quebrar entonces el “proceso civilizatorio”? ¿Cómo lograr la esperanza de una moral que impulse la transformación? El contenido de la moral es histórico pero hay algo en su forma que remite a una universalidad: la capacidad de los hombres de ser morales y racionales. Ello se manifiesta empíricamente en aquellos hombres que llevaron adelante luchas históricas por la emancipación. Horkheimer (1999) lo destaca especialmente: aquellas “luchas terrenales por una sociedad ideal”, en ella han dejado la vida hombres envueltos en relaciones históricas que buscaron hacer saltar por los aires. Al análisis de la relación de la razón humana y la moral nos abocaremos en el apartado siguiente.

1.6. Eticidad y razón

“Los representantes de la teoría crítica comparten con Hegel la convicción de que la autorrealización del individuo sólo se logra si está ensamblada en sus metas con la autorrealización de todos los demás miembros de la sociedad mediante principios o fines aceptados por todos”. (Honneth (2009), pág. 34)

Nos abocaremos en este apartado al análisis de una relación que atraviesa la teoría crítica y que se vuelve vital a nuestros ojos para el logro de una praxis que responda a su interés emancipador. Nos referimos al especial vínculo entre la ética, concebida como un conjunto de valores o principios que conforman objetos morales, y la razón, entendida como la capacidad de los hombres de comprender y modificar el mundo.

Partimos de una conceptualización particularmente sugestiva desarrollada por Honneth (2009) en su estudio del legado de la teoría crítica. El mencionado autor destaca la existencia de un núcleo ético compartido por los frankfurtianos que expresa la convicción de que se requiere un universal racional para lograr “una vida lograda, no distorsionada”, es decir aquella sociedad ideal a la que apunta la moral materialista, aquel futuro de liberación. Es ésta la idea hegeliana de la necesidad de un bien común, principios o valores compartidos que permitan la realización de la razón y la autorrealización de todos los hombres, que se ven impedidas para los autores de la teoría crítica por la forma de organización social capitalista que genera la experiencia dolorosa de la irracionalidad. Este “acoplamiento conceptual” al decir de Honneth se manifiesta en la actualidad negativamente, luego de que una razón formalizada, instrumental y debilitada ya no posee la capacidad de juicio ético de actos y decisiones de los hombres. Esto último está presente en todos los textos de la Escuela, el reconocimiento de una razón neutralizada que es *barbarie*.

Lo anteriormente expuesto nos da pie para desmenuzar varias cuestiones de suma trascendencia para la liberación de los hombres de su sufrimiento, que es el fin de la moral que sostiene a la teoría. El punto de partida es el concepto de razón, que Marcuse tan bien destaca de Hegel. La razón como la herramienta del pensamiento y de la libertad que se despliega en la historia y a la que se le reconoce una función primordial que hoy ha perdido: la de determinar y moldear los fines de las acciones entre los hombres. Siguiendo a Hegel, la razón se reconoce como la capacidad del sujeto cognoscente, el sujeto que actúa guiado por su conocimiento. Esta capacidad es universal, se encuentra en la naturaleza propia de todos los individuos, “es uno y el mismo en todos los hombres” y es la base de la organización de la sociedad, de lo que surge el reconocimiento de la “igualdad esencial de

todos los hombres” (Marcuse, 2010). Este sujeto universal, “sujeto abarcador, la humanidad autoconsciente” (Horkheimer, 2008) es aquel sujeto ético indispensable para la construcción de un estado de cosas racional, esto es una sociedad libre de explotación y opresión. Esta universalidad, que es la esencia del hombre, se transforma en una comunidad de seres libres en el autoconocimiento y en la expansión de sus facultades intelectuales y físicas. Hay en este concepto una fuerte influencia de Marx, ya que como Marcuse (2010) sostiene, lo anterior sólo podrá cumplirse si los hombres existen “en la plenitud de sus recursos humanos”. Dicha influencia también se observa en la idea de comunidad, que implica reconocer que “el hombre sólo es libre si todos los hombres son libres” y para lo cual deben constituirse como humanidad consciente y “determinar de manera activa sus propias formas de vida” (Horkheimer, 2008). Es allí donde se encuentra el desafío ético, en la posibilidad de construir un conjunto de principios comunes que orienten la construcción de una nueva forma de sociedad.

Hay un acuerdo en lo anteriormente expuesto en las ideas de Horkheimer y Marcuse, ambos autores van a considerar que la teoría crítica es el instrumento adecuado para *ilustrar* a los hombres de manera tal de que éstos logren la “comprensión racional” necesaria. Desde el pensamiento crítico y dentro de él es que los sujetos conciben una realidad mejor. Como sostiene Horkheimer, la autointerpretación del hombre actual tiene carácter dialéctico: hay un reconocimiento crítico de la realidad social y a la vez se la condena. Para superarla se requiere de una moral que ponga en juego la compasión y la solidaridad, y como sosteníamos en el capítulo anterior, se traduzca políticamente en esfuerzos para liberarse “de las cadenas de la sociedad actual”. El parámetro ético son aquellos valores compartidos por medio de los cuales se unifican los intereses particulares y generales y es en ésta comunidad de hombres que se confirman y vivencian los sentimientos morales.

Benjamin (2011) va a compartir la idea de una comunidad ética en la que se produce “la transmutación de una norma en un orden empírico legal”. Es esta norma compartida la que conforma el concepto de comunidad, y en ella se confirma el rigor ético que rige en la conciencia de una obligación común. Pero él considera que la posibilidad de que exista una

voluntad tal, a partir de una aprehensión de “la ley moral” por parte de los hombres que entre en juego en la vida cotidiana, no es fruto del intelecto como capacidad de validez universal. Muy por el contrario los sentimientos vivenciados y el contenido de la voluntad “llevan la impronta de la religión”, están determinados “por la religiosidad del individuo allí donde recibe sus contenidos concretos”. El autor va a ir aún más lejos al considerar que la “capacidad de empatía moral” se incrementa por su aplicación en la comunidad, esta “atmósfera de lo ético” tal como él la caracteriza. Por ello es que su aprendizaje sólo dará frutos si la moral como legalidad se observa en los hechos, se muestra en sus contenidos; y es así que el camino es develar “una nueva didáctica de la historia”.

A pesar de que los autores mencionados muestren diferentes maneras de poner en movimiento un sentimiento moral y de construir una comunidad ética al servicio de un futuro de liberación, van a desarrollar una filosofía de la historia que permita develar los secretos de un presente deshumanizado y aberrante. Es el movimiento negativo imprescindible de una dialéctica que avanza, contenida en una teoría crítica decididamente revolucionaria.

Capítulo 2: El momento negativo de la dialéctica: la vida no vive

Nos interesa a continuación presentar aquellos conceptos que permiten entender el presente a través del pasado. La comprensión de la dialéctica pasado/presente a la que los autores objeto de estudio nos han orientado es el ejercicio indispensable para una teoría crítica con las características que hemos analizado en el capítulo anterior, es decir indisolublemente ligada a la praxis transformadora, esto es una praxis política.

En el proceso de indagación en los textos de los autores, hemos aprendido que acceder a nuestro pasado implica realumbrar una historia cuya construcción ha estado al servicio de los vencedores, de los explotadores. Por ello implica también cambiar el sujeto de la historia para dar lugar y voces a las víctimas de siempre, las clases oprimidas, y mostrar no solo sus derroteros sino también los momentos en que han captado “ese instante de peligro” del que habla Benjamin y han sabido rebelarse y luchar, interrumpiendo el tiempo histórico de la dominación.

Hemos intentado responder a la exigencia de Benjamin (1982) de dejar de lado una actitud contemplativa buscando y presentando conscientemente aquellos conceptos que permiten asumir los fragmentos del pasado en la realidad presente. Para ello hemos considerado fundamental acceder de la mano de los autores a las características que ha asumido el proceso civilizatorio y sus impactos en los sujetos y sus capacidades, como así también la construcción del conocimiento que ha modelado dicho proceso y por ello también a la humanidad. Ha sido necesario también desentrañar la transformación de una racionalidad que se ha transfigurado de manera tal de ponerse al servicio del poder, pero también de modelar las actitudes de los sujetos históricos.

2.1 Filosofía de la historia: dialéctica de cultura y barbarie

“...los vencidos de Benjamin tienen su propio tiempo histórico, que ha sido “invisibilizado” por el progreso histórico de los vencedores (para los vencidos, piensa Benjamin, no hay progreso: ellos tienen que volver a empezar siempre, por

eso su experiencia histórica se parece más a la alegoría mítico-ritual, apocalíptica, de las sociedades “arcaicas”; al menos, hasta que se produzca la gran interrupción final, mesiánica, de la rectilínea historia de los vencedores” (Grüner, prólogo a Catanzaro y Ipar, 2003: 9)

“El pasado reciente se nos aparece siempre como si hubiese sido destruido por catástrofes. La expresión de lo histórico en las cosas no es más que el tormento pasado” (Adorno, 2006)

En este ejercicio de apropiación del vínculo teoría-práctica que nos han legado los autores de la teoría crítica hemos ido asombrándonos una y otra vez del potencial que esconde, que nos ofrece en cada relectura. Y en este intento de hermenéusis crítica, tal como lo denomina Grüner (2011), se nos aparece Benjamin con su filosofía de la historia, a partir de la cual –y ya sólo a partir de ella- podremos abordar y comprender la sociedad y su presente. Los conceptos que nos ha legado son los axiomas teóricos fundamentales que le permiten a la teoría acceder a la historia de la civilización bajo la luz de la crítica: la historia como catástrofe, como hundimiento. Pero no sólo eso, es aquella interpretación de la historia la única que permite concebir la esperanza de una lucha emancipatoria eficaz. En ese sentido adherimos plenamente a la exégesis de Lowy (2012) quien ve en la concepción teológico-materialista benjaminiana de la historia la unidad indisoluble de la teoría y la praxis. En ella está presente el conocimiento al servicio de la comprensión de un mundo que camina sin pausa hacia su destrucción, y que en la radicalidad de su crítica deviene impulso transformador contenido en los conceptos de rememoración y redención.

Horkheimer y Adorno han sabido reconocer –reconocerse- en las tesis de Benjamin¹⁶, asumiendo como propio a sus mismos intereses el armazón conceptual legado. La filosofía de la historia de Benjamin (2007) no implica reescribir el pasado, sino redescubrirlo y desenmascararlo no solo desde otra perspectiva sino con otra sensibilidad. Se trata de demostrar que la barbarie es parte constitutiva de la sociedad que somos y que hemos sido. Al poner en jaque el concepto de progreso, al renombrarlo como retroceso y de

¹⁶“...ninguno de los trabajos de Benjamin (Tesis de la filosofía de la historia) lo muestra más cercano a nuestras propias intenciones. Esto se refiere sobre todo a la idea de la historia como catástrofe permanente, la crítica al progreso y a la dominación de la naturaleza, y la posición respecto de la cultura”. Carta Adorno-Horkheimer. “La idea de lucha de clases como la represión universal, el desenmascaramiento de la historia como una revelación de los sentimientos de los dominadores, son ideas que tenemos que considerar como axiomas teóricos”. Carta Horkheimer-Adorno, ambas citadas por Wiggerhaus (2011:392).

hundimiento, nos quita el suelo bajo los pies y por ello nos interpela a lo político como acción transformadora.

Creemos que Benjamin nos orienta hacia dos comprensiones fundamentales que funcionan como las piedras de toque de su filosofía: la historia como lucha de clases y el progreso de la técnica como “el fetiche del hundimiento”. Ambas constataciones están indisolublemente ligadas en un presente que es barbarie, ya que la dominación ha enarbolado la bandera del progreso para lograr sus intereses más perversos. Benjamin adhiere al concepto marxiano de lucha de clases desde una toma de posición, desde el inicio hay un enemigo histórico claramente identificado: los explotadores, la voluntad de poder, el nazismo. Son las clases dominantes y su representación de la historia, “este enemigo que no ha dejado de triunfar” y a cuyo servicio han puesto la energía destructiva de la técnica. En Benjamin la interpretación correcta de la historia es ya el comienzo de una lucha, es en sus mismas bases un proyecto político. Los protagonistas de la historia, del pasado que además es presente, son las generaciones asesinadas, humanidad sufriente y aplastada, son los sujetos dañados de los que habla Grüner (2011): proletario, tercermundista, periférico, indígena, negro, mestizo, desocupado, marginal, sobrante, mujer, trans, ateo, judío, musulmán. Sujetos trágicos, víctimas de los poderes y del “furor racionalista”. Son el objeto de una redención que para Benjamin no solo es posible sino indispensable. En este punto la discusión con Horkheimer se vuelve interesante: es o no posible vengar a los muertos que no cesan de morir, es acaso suficiente una especie de reivindicación retroactiva desde la solidaridad del presente.

La segunda comprensión a la que nos alienta es revolucionaria: el progreso lleva el paso del cangrejo y en su andar produce solo ruinas. Hemos sido forjados en la idea del progreso como el triunfo de los hombres y su salvación, es la vara con que la sociedad mide triunfos y fracasos y determina quien está incluido y quién no y a través de ello la idea de progreso se convierte en el lenguaje de la dominación. La mala fe burguesa actúa desgajando los avances industriales, científicos y técnicos y su concomitante “episteme triunfante” de la totalidad de lo real, es por ello que, tal como destaca Marcuse (2010) el concepto de progreso fue (y sigue siendo) la herramienta que una clase media en ascenso

utilizaba para interpretar la historia como una prehistoria que ellos llevarían hacia la madurez de la mano del logro de sus propios intereses. Esto a través del despliegue de fuerzas intelectuales y materiales al servicio del dominio de la naturaleza y los hombres. Todo ello configura la falsa conciencia del éxito ante un mundo que gracias a estos mismos avances se transforma en una máquina de muerte y exclusión. Hay en esto una epistemología propuesta completamente en línea con lo esperado por la teoría crítica, el conocimiento debe iluminar la relación individuo/sociedad/naturaleza como un todo indivisible que muestra múltiples aristas. Es por ello que Benjamin destaca que cualquier asombro ante los horrores del siglo XX no tiene nada de filosófico, es el cinismo de los explotadores del mundo que ha atravesado y permeado hasta a los mismos explotados. El tiempo del progreso es el tiempo de la historia oficial, la de los dominadores, un tiempo continuo que avanza a pesar de todo y que produce cambios constantes que remiten a lo siempre igual, la infelicidad y el desamparo constantes. Pequeños incidentes se han colado en sus intersticios y han logrado detenerlo, son los actos de subversión de las víctimas, que con su accionar deslegitiman la historia de los vencedores y que éstos luchan por soslayar. Catanzaro (Catanzaro & Ipar, 2003) considera de manera pertinente que en la temporalidad del historicismo y progresismo que combate Benjamin está en riesgo la vida del sujeto histórico benjaminiano, esto es los “vencidos”. Este sujeto, de acuerdo a Benjamin, entra en la lucha de clases que es la historia, siempre tarde, cuando ya no pueden posicionarse porque la dominación ha “configurado” el campo de batalla. Entonces desde el presente es que toma posición y responde a un reclamo del pasado pendiente. Es por ello que Benjamin brega por un tiempo-ahora revolucionario que detenga ese camino de destrucción y sufrimiento. Nos interesa destacar además en este punto la hipótesis de Buck-Morss (2005) de una teoría del conocimiento incipiente en Benjamin, que revela de manera osada una nueva y aún más radical relación teoría-praxis en los escritos del autor. Para la autora la propuesta de constituir un tiempo-ahora que provoque un cambio de la realidad y un cambio en el estado de la conciencia de los hombres conforma una relación revelación-revolución que rompe con la dialéctica teoría-praxis, reflexión-acción, que le valieron profundas críticas de sus colegas de Frankfurt. Benjamin construye imágenes en sus textos que son la yuxtaposición de ideas extremas y polares que asumen la forma de declaraciones fácticas (“positivistas” en palabras de Adorno) y que a modo de intuiciones buscan

despertar habilidades miméticas y producen así constelaciones entre instrucción y acción. Lo cierto es que el autor no pudo profundizar sus ideas acerca del proceso cognitivo pero nos ha legado múltiples conceptos abiertos para proseguir su labor.

El progreso como concepto que de manera tan brillante ha desnaturalizado Benjamin, esta Idea de la modernidad que ha devenido catástrofe, es el alud del fascismo que han caracterizado Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*, que aún luego de su derrota no ha interrumpido su movimiento, como si ya “todo estuviera decidido hacia lo peor”. Este movimiento continuo que no deja resquicios para reflexionar (el Ángel de la historia empujado hacia adelante) pone en peligro al mismo pensamiento, ya que va cubriendo de olvido la historia. La razón cínica que asume que la velocidad es el nuevo progreso y que todo es susceptible de cambio desarma al pensamiento respecto de lo vivido. En esta línea Gandler (2007) está en lo cierto cuando dice que la memoria se deja fácilmente corromper cuando ya el mundo se encuentra corrompido por la economía y la política. Para este autor el Ángel de la historia mira hacia atrás porque mira hacia aquel lugar en el que quiso detenerse pero no ha podido, es su movimiento un movimiento enajenado. En la vorágine del tiempo que no para, los poderes dominantes hacen un culto de lo efímero y ya nada parece posible. Y como ha dicho León Rozintcher (en Grüner, 2011), “cuando el mundo no sabe qué hacer, la filosofía no sabe que pensar”. Detener este ciclo perverso, detener “el tren de la historia” requiere para Benjamin en primera instancia de la memoria, y más aún de la memoria colectiva, de la tradición cultural e histórica de los oprimidos, de sus sufrimientos pero también de sus luchas. La rememoración como requisito necesario y como revolución. Recordar implica poner en funcionamiento la dialéctica pasado/presente que cristalizan en las imágenes dialécticas benjaminianas. Hay dos cuestiones vinculadas en estas constelaciones: los elementos culturales del pasado deben ser rescatados en el presente con el que guardan un estrecho vínculo para redimir a las generaciones pasadas pero también para rescatar lo que ha sido olvidado y hacer posible de esta manera el retorno de lo reprimido, traducido en una acción política colectiva y revolucionaria que le ponga el freno de mano a la historia.

La dialéctica pasado/presente es un eje transversal de la teoría crítica, y también Marcuse ha sabido expresarlo en el lenguaje freudiano. En su expresión “el pasado define al presente porque la humanidad todavía no es dueña de su propia historia”, encontramos fuertes ecos de la filosofía de la historia benjaminiana. Hay en el pasado promesas y potencialidades traicionadas por la civilización, convertidos en tabúes. Por eso es que rescata el valor terapéutico de una memoria colectiva que redescubra el pasado y lo libere, haciendo “estallar la racionalidad del individuo reprimido” para su reconciliación con el presente y su orientación hacia el futuro. También la Dialéctica de la Ilustración recoge elementos de las tesis de Benjamin a través del relato de la Odisea. En él Odiseo trata de sustraerse a la seducción de las sirenas que buscan volverlo a un pasado mítico, a través de la ordenación del tiempo. Sólo sobrevive el pasado viviente en el arte y en la historia, pero se libera al presente de su poder y su impulso.

Los autores comparten entonces una filosofía de la historia que reclama la recuperación del pasado no de manera nostálgica sino como recupero de una historia que aún no ha sido superada. El hincapié en una dialéctica pasado/presente tiene como objetivo la emancipación a través de la memoria, pero no orientado a un futuro que sólo es potencial, que sólo podemos imaginar pero que no existe. Tal como sostiene Gandler (2007) ontológicamente poner el eje en el futuro, que no existe, es negar el presente y olvidar el pasado; implica construir un abismo con las generaciones pasadas de las que es necesario aprender. El progreso y sus desarrollos técnicos empujan a los hombres hacia adelante obligándolos a su autoconservación, y en ese avanzar enajenado pierde la capacidad de reflexionar y de recordar. Es fundamenta entonces la rememoración como memoria colectiva al servicio de la liberación de los hombres y de la redención del pasado.

2.2. El sujeto dañado y el proceso de autodestrucción de la razón

“La conclusión de que terror y civilización son inseparables (...) está sólidamente fundada. ¿Qué podría inducir a los hombres a desarrollarse de tal modo que sepan dominar con éxito estímulos complejos, sino fuera por el propio desarrollo llevado a cabo con esfuerzo, que debe estimularse ante la resistencia externa? (...) Que un día la severidad pueda ser dosificada, que las penas sangrientas con que la

humanidad ha sido domesticada en el curso de los milenios puedan ser sustituidas por la creación de sanatorios, es cosa que tiene todo el aire de un sueño. La coacción simulada es impotente. El desarrollo de la civilización se ha cumplido bajo el signo del verdugo (...). Bajo el signo del verdugo están el trabajo y el goce. Pretender negar esto es ir contra toda ciencia y toda lógica. No es posible deshacerse del terror y conservar la civilización". (Horkheimer & Adorno, 1998: 259)

Creemos que Benjamin a través de sus tesis ha iluminado de manera revolucionaria el conocimiento crítico de la historia. Sus conceptos marcan un quiebre en la manera de concebir el momento negativo de la dialéctica y permiten comprender la relación pasado/presente manera tal que muestra la posibilidad de sentar las bases para trascender la realidad. Tanto Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*, compartida con Adorno, como en su obra *Crítica de la razón instrumental*, y también Marcuse en su *Eros y civilización* han logrado complementar esta perspectiva y enriquecerla con dos focos analíticos relacionados entre sí: los derroteros de la humanidad en el proceso civilizatorio y el daño de la razón como Ideal y como capacidad humana. Existe un tercer punto al que los autores han sabido otorgarle centralidad dentro de lo que Horkheimer ha llamado “los fundamentos explosivos de la civilización” y refiere a la responsabilidad que le cabe a la construcción de conocimiento en las ciencias y en la filosofía en el proceso histórico.

Múltiples críticas han acusado a los frankfurtianos, especialmente a Horkheimer y Adorno, de mudar en sus años norteamericanos desde una teoría crítica a una filosofía negativa de la historia. Si bien en el esfuerzo en poner de manifiesto el proceso de desencantamiento de las promesas de la Ilustración los autores han rozado un pesimismo paralizante de cualquier opción de praxis, adherimos a la consideración de que hay en el diagnóstico elementos que demuestran que el pensamiento ilustrado y las potencialidades de una razón al servicio de la humanidad pueden aún “aplicar los frenos de emergencia del tren de la historia”. Una filosofía negativa de la historia es el requisito indispensable para poner de manifiesto la denuncia de una humanidad que se autodestruye y destruye la naturaleza que la circunda y de la cual forma parte. La fuerza del diagnóstico dentro de la teoría crítica se revela en el develamiento del proceso civilizatorio como realidad sociohistórica que tiene raíces profundas, pero así y todo es un devenir que oculta mundos primigenios de libertad.

El proceso civilizatorio lleva en sí el “veneno” del progreso. Marcuse ha sabido expresarlo en la terminología de Freud, destacando que la historia del hombre es la historia de su represión, social y biológica, interna y externa. La represión de los instintos en el hombre es lo que ha permitido el desarrollo de la sociedad. El progreso tal como éste es entendido en occidente, el avance técnico y científico y el desarrollo de los “bienes de la cultura”, ha requerido además para Marcuse, una represión excedente de los hombres para hacer posible la dominación. En línea con lo anterior, Horkheimer y Adorno desnudan la gran Idea de la Ilustración que es este progreso fruto de las luces y la iniciativa humana, denunciando que solo ha sido posible a través del doble proceso de la negación de la naturaleza en el hombre y la renuncia a sus impulsos instintivos para su autoconservación. La represión para la autoconservación implica la culpa, el miedo, el sujeto civilizado ha introyectado el sacrificio como herramienta para la subsistencia.

Es importante desmenuzar los distintos conceptos contruidos en el diagnóstico anterior. La racionalidad civilizadora para los autores encubre lo que ella misma produce: la negación de la humanidad, la irracionalidad racionalizada, la “célula de la irracionalidad mítica” a la que la Ilustración hace retornar una y otra vez. El mecanismo civilizatorio, especialmente –o mejor dicho más profundamente- desde la modernidad, es la eliminación de la huella del placer como recuerdo de una prehistoria prepatriarcal, nómade, este mundo primigenio referido tanto por Horkheimer y Adorno como por Marcuse. En la Odisea son “las hierbas y el vino”, la “embriaguez”, “la felicidad del olfato” tan cercana al sexo. Al contrario de la opinión de Wiggerhaus (2010), creemos que hay en la Dialéctica de la Ilustración un activo alegato en favor de la sublimación de los instintos. Su represión ha sido claramente denunciada también por Marcuse, quien refiere a un orden represivo especialmente en el proceso del trabajo enajenado, en donde básicamente prevalece el dolor y la anulación de cualquier felicidad. Los individuos se han transformado en instrumentos de trabajo, renunciando a su tiempo y sus sueños de libertad, porque solo a través de esa renuncia pueden sobrevivir. Aquí aparece un concepto trascendente en la teoría crítica: el de autoconservación. La “epopeya civilizadora”, basada en la opresión y la culpa, solo ha sido posible a partir de la internalización en los hombres de la necesidad de adaptación a la estructura de la sociedad tal como ha sido conformada por la dominación. Hay una realidad

que los hombres asumen como un hecho ya dada, a la que se le debe respeto y obediencia para “la preservación material y espiritual de la propia esencia”. Un aspecto interesante es la referencia al regreso de la irracionalidad mítica del sacrificio en la autoconservación, en la que el sí mismo “opone su conciencia al contexto natural”. En tiempos pretéritos, en el sacrificio “los sometidos vuelven a hacerse a sí mismos el daño que se les ha infligido a fin de soportarlo”, y la ideología que considera la irracionalidad del sacrificio, no considera que éste haya vuelto racionalizado de la mano de la civilización. Un detalle para destacar es lo que Horkheimer y Adorno incluyen en una nota al pie de la Dialéctica de la Ilustración, en la que hacen referencia a que en los estadios más inferiores de la cultura la práctica de sacrificios humanos es desconocida, siendo difundida entre los pueblos bárbaros y semicivilizados.

El desarrollo de la técnica y la Ilustración, que ha permitido hombres menos ingenuos y más “informados”, ha promovido una racionalidad que ensalza una conducta necesariamente “productiva”; es esa la base del progreso. Pero para que ésta se despliegue en el tiempo es necesaria una represión instintiva creciente que vacía al yo de toda substancia y lo torna cada vez más irracional. El principio de la autoconservación entonces confluye a la completa negación del hombre y pone en peligro la vida misma. Nadie está a salvo en esta racionalidad civilizadora, los impulsos reprimidos amenazan con retornar.

Un segundo concepto, interesante por su actualidad, es la relación dialéctica hombre/naturaleza. La historia de la civilización y el progreso es la historia de la dominación de la naturaleza. Esta dominación pende sobre la humanidad civilizada como una espada de Damocles, y aún hoy en pleno auge de los movimientos ecologistas, “la indiferencia moderna frente a la naturaleza constituye en verdad tan sólo una variante de la actitud pragmática que es típica de la civilización occidental en su totalidad” (Horkheimer, 2007:105). La irracionalidad contenida en el progreso se expresa en los esfuerzos para sojuzgar la naturaleza, humana y no humana, producto del miedo que se espera conjurar ante los peligros potenciales que ésta encierra. Para construir la civilización, los hombres han debido “dominar” la naturaleza a través del conocimiento y el proceso ha asumido la forma de la violación y la canibalización: ha sido un conocimiento puesto al servicio de la

muerte. La civilización se ha desenvuelto a través de la “destrucción técnica constructiva”, esta productividad ha sido posible a partir de que los hombres han reprimido en sí su propia naturaleza y han asumido la naturaleza externa como mera herramienta al servicio del poder. La rebaja de la naturaleza, en connivencia con la codicia e insaciabilidad de los hombres, configuran la agresión totalitaria de los hombres contra sí mismos, y esta naturaleza reprimida es la que retorna en forma de catástrofe y barbarie crecientes.

Como hemos podido desmenuzar en los párrafos anteriores, los autores de la teoría crítica han procurado develar la ruina del proceso de la civilización a través de una reflexión profunda acerca de la razón de la modernidad. La Ilustración, madre del progreso, lleva en sí según los autores las armas de su autodestrucción a partir de la disolución de una razón objetiva, capaz de juzgar los fines y los actos con criterios elevados de justicia y libertad por el ascenso de la una racionalidad puramente de medios y no de fines. Ésta última, razón subjetiva, formalizada, tecnológica, ha sido puesta al servicio de la autoconservación de los sujetos y rige los pensamientos y acciones con la lógica de los intereses individuales, es decir a favor de la dominación. Nos interesa aquí destacar la hipótesis de Wiggerhaus (2010) de que Horkheimer y Adorno han sabido ver una utopía encerrada en el concepto de razón, traicionada por un proceso civilizatorio. De la mano de una ciencia unitaria y una filosofía positivista y pragmática, es decir del pensamiento que oficia de órgano de opresión, han exigido la adaptación deliberada y total de los individuos. La razón entonces potencialmente contiene un momento de verdad que puede rescatarse y a cuya salvación se orienta una teoría crítica cuyo horizonte es una praxis a favor de la libertad y la felicidad.

Capítulo 3. El pasaje del saber a la praxis: momento positivo de la teoría o la tenacidad de la fantasía

En el primer capítulo del presente trabajo hemos destacado –entre otras– dos cuestiones vertebrales en el programa de la teoría crítica: un pensar filosófico que ilumina el estudio de los procesos sociales e históricos, y una conciencia moral que se orienta hacia un futuro de hombres y mujeres libres. La actitud filosófica pretende encontrar aquellas verdades históricas que den cuenta de las condiciones que hacen posible un mundo cada vez más deshumanizado, y por ello es que la teoría deviene *necesariamente* crítica, destacando con rigurosidad teórica los elementos negativos de la sociedad. Para ello es que ha recorrido (y deberá seguir haciéndolo) el pasado como materia en permanente diálogo dialéctico con el presente, echando mano de una especial perspectiva histórica que hemos intentado desmenuzar en el segundo capítulo. Pero su objetivo moral último es el alumbramiento de aquellas posibilidades –intersticios o resquicios histórico-sociales, procesos individuales o colectivos– de superación, y a ello quisiéramos dedicarnos en esta última parte.

Hemos decidido poner énfasis en dos cuestiones que a nuestro parecer resultan indispensables en la transformación: el trabajo como proceso central en las sociedades humanas y las capacidades de los sujetos para aceptar la necesidad y urgencia del cambio y para asumirla como tarea propia. Ambos requieren ser superados en sus condiciones actuales por una praxis política revolucionaria que revolucione tanto a los sujetos como a sus instituciones y ello es lo que los autores han sabido ver y analizar, con diferentes propuestas y nivel de profundización. Sabemos que no son excluyentes y que sus condiciones de posibilidad se ven continuamente interpeladas por los acontecimientos históricos, pero de los textos analizados surgen características que mantienen su potencial redentor-utópico y nos abren las puertas de la esperanza.

3.1. El trabajo socialmente útil y el sujeto libre

“Ya ha sido formulado el objetivo final de la nueva práctica social: la abolición del trabajo, el empleo de los medios de producción socializados en el libre desarrollo de todos los individuos. El resto es una actividad que pertenece a la propia actividad liberada del hombre” (Marcuse (2010), [1941]: 320).

“La praxis nació del trabajo. Alcanzó su concepto cuando el trabajo no se redujo a reproducir directamente la vida sino que pretendió producir las condiciones de esta: ello chocaba con las condiciones existentes. Hasta hoy la acompaña el momento de esclavitud: la necesidad de actuar en contra del principio del placer para conservar la propia existencia” (Adorno, (2009), [1969]:167).

Indagar acerca de las posibilidades de transformación a partir de los textos de los fundadores de la teoría social crítica nos remite en primer lugar a destacar la centralidad del proceso de trabajo en la vida de los sujetos. Consideramos que este énfasis puesto en una praxis constitutiva de la condición humana como lo es el trabajo tiene una validez plenamente vigente, asumiendo la complejización que dicho proceso ha sufrido desde que los textos analizados fueron escritos.

Marcuse ha sido el autor que, siguiendo el espíritu de la teoría crítica, mejor ha expuesto el problema del trabajo a través de la focalización en sus dos aspectos: el trabajo como alienación y como potencial espacio de emancipación; y ha sido el que visiblemente ha sabido interpretar en esto último una posibilidad de praxis política clara (Albarracín, en Conti (2011). Esbozaremos por ello una correspondencia o específica línea de análisis entre Razón y revolución, escrita en 1941, y Eros y civilización, de 1954, considerando que la segunda obra dialoga con los conceptos de la primera y los complementa a partir de la incorporación de nuevas herramientas.

El comienzo del análisis crítico marcuseano del trabajo, que el autor considera el “tema final de la filosofía”, parte de la concepción de Marx acerca del trabajo alienado, en el que el hombre, esclavo de los instrumentos del trabajo, encuentra negada su propia humanidad. La comprensión de esta verdad negativa implica reconocer que las capacidades de los hombres se encuentran truncadas en las condiciones que el trabajo en sus condiciones actuales impone, que impiden la posibilidad –cualquiera sea– de desarrollo de

la razón y la libertad. La historia de la civilización, en clave de lo esbozado en el capítulo anterior, ha mostrado que el “progreso” de la razón en la técnica no ha hecho más que reforzar la alienación haciéndola total, ante una economía que atraviesa los procesos de subjetividad y dirige todas las relaciones sociales. Es este, para Marcuse ((2010), [1941]), el origen de la separación entre teoría y práctica.

Es interesante complementar el diagnóstico marcuseano con el hincapié que tanto Benjamin (Buck-Morss, 2005) como Horkheimer y Adorno ((1998), [1947]) han puesto en la contribución que religión y filosofía han hecho a la existencia del trabajo enajenado. Ambas han redoblado esfuerzos en el desarrollo de una “ética del trabajo” que promueve una moral basada en la obediencia y el esfuerzo, que sólo logran reforzar la explotación y el conformismo. La sociedad industrial ha logrado construir trabajadores impotentes e infelices en su avance civilizatorio: “frescos y concentrados los trabajadores deben mirar hacia adelante y despreocuparse. El impulso que los empuja a desviarse deben sublimarlo obstinadamente en esfuerzo adicional. De este modo se hacen prácticos” (Horkheimer y Adorno, (1998), [1947]:87).

En esa línea Marcuse vuelve sobre la alienación en su texto de 1954, haciendo central la relación trabajo/placer, marcando la cuestión de la ausencia de la gratificación y del propio placer que el desarrollo de la civilización ha estructurado en el proceso del trabajo. Es éste siempre esfuerzo desagradable, cuya energía es extraída de los instintos sexuales y destructivos. Aquí aparece también, y nuevamente, la relación entre moral y trabajo, cuyo movimiento negativo responde a la ideología que promueve la productividad como valor positivo destacado, aquella virtud que fomenta la competencia y el sufrimiento llegando al punto tal de lograr que se considere que el mero hecho de trabajar hace a la valía de los sujetos, inclusive cuando sería posible no trabajar (o al menos no hacerlo en las condiciones planteadas por la sociedad actual). Entonces la enajenación implica trabajo destructivo. Es interesante retomar este concepto tan fuerte de Marcuse, y seguirlo desarrollando a la luz de los procesos históricos y sociales. Hemos asistido a un fin de siglo en el que surgieron múltiples corrientes de pensamiento que han postulado sin más “el fin del trabajo”, hoy por fortuna puestas en cuestión. Nos parece necesario por ello destacar lo

enunciado por Marcuse: “el trabajo que creó e incrementó la base material de la civilización fue principalmente trabajo con esfuerzo, enajenado, doloroso y miserable, y todavía lo es” (Marcuse, 1954: 84). Lo era en 1954 y lo es hoy, es decir, lo sigue siendo, trabajo con sufrimiento pero que continúa siendo el pilar principal sobre el que se asienta la economía y la riqueza del mundo¹⁷.

La negación de este estado negativo de cosas en el proceso del trabajo, es decir la transformación necesaria que Marcuse introduce como posibilidad, es revolucionaria, es decir, implica subvertir sus condiciones y superarlo. Se trata de la abolición del trabajo, una nueva práctica social llevada a cabo por individuos libres. Ello implica entonces una doble revolución: convertir al trabajo actual en aquel “socialmente útil” y transformar a los hombres en sujetos capaces de autorrealización.

El primer paso propuesto por el autor para desactivar la alienación ha sido la reducción del tiempo de trabajo, a un nivel que permita sostener el desarrollo humano. Esto sería posible dados los niveles materiales que ha logrado obtener la civilización en su estadio actual, pero considerando que muchos deberán dejar de lado “comodidades artificiales” para generar una vida humana para todos. Esta propuesta responde a la convicción de que la duración del trabajo es para Marcuse uno de los principales factores represivos, que ponen límites al placer. Restringir entonces la cantidad de energía destinada al trabajo enajenado redundaría en mayor libertad y permitiría dotar a los individuos de mayor tiempo para desarrollar otras esferas –placenteras– de su vida y recuperar la libido perdida. Es importante mencionar aquí la salvedad que hace Marcuse respecto de la posibilidad de obtener placer en el trabajo en sus condiciones actuales. Si bien sucede, se trata de un placer ajeno, atravesado por la enajenación en la tarea realizada. La cuestión de la reducción de la jornada laboral, que además ha tenido su experiencia histórica en países europeos hace algunos años, nos impone una reflexión crítica en el marco de las condiciones económicas, políticas y sociales del siglo XX y comienzos del siglo XXI.

¹⁷ Christophe Dejours (2013b, 2013c) ha desarrollado un enfoque en el que busca rehabilitar el trabajo desde una teoría crítica del trabajo que recupere la capacidad potencial que éste tiene “para la construcción de la salud y la autorrealización como para el aprendizaje de la convivencia y la recomposición de los vínculos de solidaridad”. Para ello hace falta, según el autor, una teoría del “trabajo vivo”, en el que se examine la doble centralidad de la sexualidad y el trabajo a nivel del sujeto.

Plantear cambios dentro de las condiciones actuales de trabajo puede provocar un refuerzo de aquello que quiere abolir, esto es dar lugar a que en jornadas de trabajo más reducidas se exija una intensificación de las tareas y por ende profundicen el sufrimiento y los riesgos físicos y de salud mental de las personas. Puede además poner en riesgo la cobertura universal de las necesidades humanas básicas (lo que ellas signifiquen en el contexto histórico correspondiente), es decir que la liberación de tiempo repercuta en la capacidad de sustento material de todos/as los trabajadores/as y sus familias. Ello daña principalmente la libertad, cuyo mayor obstáculo radica en el constreñimiento producido por la necesidad.

Entonces la construcción de la posibilidad de un trabajo socialmente útil implica no sólo la liberación de tiempo que hará posible el cambio cualitativo en la existencia humana. Requiere la acción política de instituciones (políticas, sindicales, estatales) que además se impriman en leyes que gobiernen un proceso de trabajo cualitativamente diferente. Pero Marcuse nos remite también a otro componente indispensable: la conformación de sujetos como sujetos libres que hagan posible su autorrealización a través del trabajo. Ello implica un cambio en lo instintivo, una liberación de los impulsos destructivos que se despliegan en una sociedad en la que la división social del trabajo establece una jerarquía que procede a la restricción y regimentación del placer; ello de manera despersonalizada y universal. Marcuse ha dado en llamar a esto “represión excedente”, por estar producida por condiciones histórico-sociales específicas. A la pregunta de cómo lograr la posibilidad de distinguir y eliminar la represión sobrante cuando la falta de libertad ha sido quien ha sostenido el proceso civilizatorio, conformando el aparato mental de los sujetos, el autor remarca que ello sería posible a través de la capacidad de los instintos de superar la mera satisfacción de las necesidades. El principio del placer puede superar las barreras impuestas por la dominación en la búsqueda de la gratificación absoluta. Lo central aquí es recuperar entonces la idea marcuseana: la superación del constreñimiento de la necesidad y por ende el posible encuentro entre necesidad y libertad se les dará a los hombres y mujeres en el proceso de trabajo (transformado) y no fuera de él (Bustos, en Conti (2011)).

Habermas (1975) ha dialogado de este tema con Marcuse, haciendo referencia a ello como “los fundamentos antropológicos de la teoría de la sociedad” a través del psicoanálisis.

Marcuse destaca la necesidad de una revolución en la estructura de la personalidad, en la que se transforme la estructura pulsional y la energía destructiva vaya dejando paso a la energía de Eros. Con ello será posible la transformación cualitativa de la relación entre los hombres y con la naturaleza y con ello la posibilidad de la paz y la libertad. Dicha estructura pulsional es la que se manipula con el objetivo de la explotación y la opresión y por ello se requiere en la teoría social del análisis del aparato psíquico, pero comprendido éste como fenómeno histórico-social. A partir de la revitalización de los instintos se hará posible entonces la emergencia de una “subjetividad rebelde” (Habermas, 1975), que retirará su energías del trabajo alienado para desarrollar una nueva “racionalidad de la gratificación” (Marcuse, 1954) en la que pondrá de manifiesto libremente sus potencialidades.

Las condiciones de posibilidad de lo anteriormente descrito están, como hemos desarrollado anteriormente, en el ámbito del tiempo libre, esto fuera del mundo represivo del trabajo en el que lucha por su existencia, en el que sí podrá desarrollar la experiencia fundamental del goce. Pero hay otro elemento fundamental que Marcuse agrega a esto y es la necesidad de construir relaciones libidinales en el mismo ámbito de trabajo. Nos advierte que Freud ha unido la libido, además de a la satisfacción de las necesidades vitales, a la construcción de lazos duraderos y fuertes de colaboración en el trabajo. Se hace posible la sublimación no represiva en estos vínculos, que son en sí mismos relaciones de trabajo diferentes y podrían generar un nuevo principio de realidad.

Varias cuestiones se desprenden de la posibilidad de construir lazos libidinales, basados en la cooperación. Una de ellas nos hace volver nuevamente al campo de la necesidad. Cada individuo enfrenta la escasez y la pobreza a partir de necesidades que son propias, como lo son también las formas de satisfacerlas. Esto lo contrapone a los demás en la búsqueda de gratificación, con los cuales deberá poner en funcionamiento múltiples arreglos y acuerdos compartidos que permitan lograr aquella “nueva racionalidad de la gratificación” que no remita sólo a la satisfacción de necesidades. Ello constituiría lo que Marcuse destaca como “civilización madura”. Parecería entonces que estamos asumiendo la necesidad de un sujeto de autorrealización colectivo, cuyos lazos sean construidos sobre

la solidaridad. La solidaridad es para Marcuse la condición de la liberación, pero no la considera un valor en sí, dada por ejemplo la experiencia histórica del fascismo cuyo régimen ha sido posible por la “solidaridad” de millones de personas. La solidaridad debe entonces basarse en el cuidado, la protección, el amor al otro, su raíz debe estar “en la estructura pulsional misma” (Habermas, 1975).

Aquí creemos necesario detenemos para incorporar al debate de la relación necesidad/solidaridad, que no es otro que el de la relación necesidad/libertad-felicidad, las condiciones psíquicas y sociales que han permitido el nazismo y la exterminación de judíos. Para ello Horkheimer y Adorno han recurrido a los conceptos de la metapsicología de Freud, puestos en relación a la dialéctica de la civilización desarrollada en el capítulo anterior, que nos ayudarán a iluminar las dificultades que enfrenta superar los instintos destructivos de los hombres. En los Estudios sobre el prejuicio ponen de manifiesto la relación que las ideologías articulan con la personalidad desplegada por los hombres en determinado ambiente social. Éstas atraen a los individuos a partir de sus necesidades, cubiertas o frustradas (Albarracín, 2012). En Elementos del antisemitismo (Horkheimer, Adorno, (1998), [1947]), los autores hablan del antisemitismo como válvula de escape de un odio que tiene en sus bases la represión de los impulsos sexuales para la autoconservación, en la que los victimarios no obtienen beneficio alguno. El retorno de lo reprimido hace su aparición en la construcción de una sociedad diabólica. El odio es mala conciencia en la medida en que no tiene contenido ni finalidad, sólo es expresión del engaño y la burla a la que los mismos verdugos son sometidos. Lo trascendental en esto es que las víctimas son intercambiables, es “la furia del civilizado” un odio a sí mismo puesta en acto contra otro indefenso, cuyo sufrimiento expresa lo humano que es necesario desterrar. El odio se presenta como reverso de la reconciliación, de la solidaridad, en el marco de una sociedad civilizada en la que “la mera existencia del otro es el escándalo”. La gran industria, que ha conformado procesos de trabajo basados en el imperativo del rendimiento –y de la competencia–, vuelve a los sujetos en contra de la sociedad y de sí

misimos, vaciando la conciencia moral de responsabilidad de los individuos hacia los demás¹⁸.

En ese orden de cosas es que se vuelve problemática la posibilidad de liberar los instintos destructivos en favor de la emergencia de Eros. La superación de la sociedad antisemita requiere para Horkheimer y Adorno “la liberación del pensamiento frente al dominio”. Esto es una reflexión que realice la idea, hasta ahora no verdadera, *de que el judío es un hombre*. Ello sería la condición necesaria, aunque no suficiente, para que se pueda construir la solidaridad. Aquí aparece nuevamente un concepto caro para la tradición de la teoría crítica, que es la iluminación desde el conocimiento y la reflexión.

De lo anteriormente expuesto surgen las condiciones para la cooperación, pero esto nunca podrá construirse en una sociedad de clases, con intereses enfrentados. La convivencia posible se debe asentar en la civilización madura de la que habláramos anteriormente, cuya posibilidad está latente en el sujeto, y esto es lo que consideramos fundamental como herramienta de análisis. Marcuse utiliza la metapsicología de Freud para comprender –y explicarnos– la realidad social atravesada por el instinto de destrucción, utilizada políticamente por quienes detentan el poder. Pero también para mostrarnos que es posible la transformación de los instintos en el mismo ámbito de trabajo, o a partir de él, dada la centralidad que éste tiene en la estructura mental de los individuos y en la vida humana en general. Ello permitirá además lograr que necesidad y libertad dejen de ser antagónicas, y en el que la gratificación integral implique total satisfacción de las necesidades en un ambiente no represivo.

¹⁸ Si bien no reconoce una filiación directa a la teoría crítica clásica, Christophe Dejours plantea desde la misma problemática la cuestión de cuáles son los resortes subjetivos que sostienen el sufrimiento (creciente) en el trabajo, consintiendo y reforzando la dominación a partir de soportarlo e infligirlo en los demás. Para ello plantea una analogía entre los procesos de colaboración con la injusticia y el sufrimiento provocado en la economía actual y el nazismo, destacando en ambos una movilización en masa que responde a clivajes psicológicos desarrollados en un contexto sociohistórico. (Dejours, 2013a)

3.2. La capacidad revolucionaria de la memoria

“Olvidar es también perdonar lo que no debe ser perdonado si la justicia y la libertad han de prevalecer. Tal perdón reproduce las condiciones que reproducen la injusticia y la esclavitud: olvidar el sufrimiento pasado es olvidar las fuerzas que lo provocaron, sin derrotar a esas fuerzas. Las heridas que se curan con el tiempo son también las heridas que contienen el veneno. Contra la rendición del tiempo, la restauración de los derechos de la memoria es un vehículo de liberación, es una de las más nobles tareas del pensamiento”. (Marcuse, H. (2010), [1953]: 200)

En el capítulo anterior hemos desarrollado la filosofía de la historia benjaminiana asumiendo que a partir de dicha perspectiva, y solo a partir de ella, es posible redescubrir la utopía como praxis política posible. El secreto de esta experiencia posible es la memoria, como negatividad y como superación, cuyo despliegue dialéctico, rememoración/redención, fantasía/revolución, nos abre el panorama de una tenue esperanza.

Nos interesaría destacar aquí, previamente a dar cuenta de las potencialidades de la memoria como herramienta política, que el ejercicio que proponen Benjamin (2007, 1012) en las Tesis, y luego Marcuse (2010), [1954] (quizás heredero de aquellas ideas) en Eros y Civilización, muestra de manera especial aquel anclaje ético que desarrolláramos en el primer capítulo. Ello a nuestro entender está aquí presente desde dos perspectivas: el recuerdo se vuelve un deber desde la conciencia histórica, pero también –y principalmente– desde una conciencia moral, al reivindicar el sufrimiento y el coraje de las víctimas de la historia exigiendo no olvidar de que lo que fue no sólo pudo no haber sido, sino que fue resistido¹⁹. Ello es ni más ni menos que aquel sentimiento moral que, en palabras de Horkheimer (1999) se expresa de la mano de la compasión y la solidaridad, en este caso por las generaciones pasadas. El segundo objeto moral reside en el esfuerzo de los autores en alumbrar desde la teoría los resquicios que la historia deja entrever para la acción humana emancipadora. Hay un “poder mesiánico”, al decir de Benjamin, en el individuo y en el colectivo. Un Mesías débil, desvanecido, dominado, regido por el principio de la realidad represivo, pero puesto a fantasear formas de libertad y motivado por fuerzas espirituales y morales que vienen desde el pasado puede ser capaz de producir lo nuevo.

¹⁹ Creemos –y en esa medida adherimos– que Löwy (2012) se refiere a esto mismo cuando declara que Benjamin ha puesto de manifiesto una opción ética, política y social por las víctimas de la opresión y por quienes la combaten.

Una vez planteado el *impulso moral* de nuestros autores alrededor de la cuestión de la memoria nos interesa en primera instancia destacar su potencialidad a través de su opuesto: la capacidad de olvidar. Esta capacidad que ha sido una de las herramientas civilizadoras para la sumisión y la resignación, se ha internalizado en los hombres y las mujeres a través de largos procesos de educación. Marcuse (2010), [1954] va incluso más allá y nos enfrenta a un olvido que es perdón, perdón de las injusticias a partir de no reconocer las condiciones –sociales, políticas, económicas– que han provocado el estado de cosas que el olvido realimenta y reproduce. Olvido también es dejar de lado aquellas fuerzas que han resistido, por lo tanto es volver a matar a los muertos. Y también olvido es clausurar para siempre las promesas incumplidas, como una forma de perder la esperanza. Aquí Marcuse y Benjamin coinciden en que la negatividad que representa este proceso de olvido remite a una liquidación de la memoria que corta de cuajo la posibilidad de redención, reparadora y a la vez liberadora del pasado en el presente. Luego es necesario destacar algo más: hay en los sujetos un recuerdo que ha sido amordazado por siglos de represión civilizadora: “el vivo recuerdo de la prehistoria, de las fases nómades” (Horkheimer, Adorno, (1998), [1947]. Aquí todos los autores citados comparten la imagen de un paraíso perdido, idealizado, una prehistoria de hombres y mujeres libres. El olvido fue implementado a través de horribles castigos, la *conciencia* fue extirpada, es necesario recuperarla para la redención de la humanidad. Superación que será hacerle lugar al deseo de apocatástasis como tarea revolucionaria del presente al servicio de las épocas pretéritas.

Hay algo más en este olvido, en este opuesto negativo de la memoria, cuya iluminación desde la propuesta de la teoría vuelta acción transformadora nos pone de manifiesto una vez más la potencia de una filosofía crítica plenamente vigente. Se trata de la recuperación de la memoria del pasado como la permanente historia de la lucha de clases, de la construcción de la dominación para lograr “la civilización y el progreso”, de manera tal de demostrar fehacientemente que la historia no es *fatalidad*. Ha sido necesaria la barbarie, los crímenes, la guerra, la “revuelta activa” para detener a los miles de perdedores de la historia. La rememoración es la que podrá detener este sentimiento de melancolía, la acedia, que hace que los hombres y las mujeres se sometan a “la impotencia

de la fatalidad” y así traicionen una vez más a los oprimidos doblegándose ante los vencedores (Benjamin, El origen del drama barroco alemán, citado en Löwy (2012)). Benjamin (2012) en su estudio sobre Baudelaire²⁰ destaca que el poeta ya manifestaba la presencia de este sentir en los habitantes urbanos del siglo XIX. Los hombres “típicos” de la muchedumbre viven una vida de “autómatas” y preanuncian una humanidad endurecida y cruel. Éstos, en la pérdida de la “experiencia auténtica” (Löwy, 2012), han liquidado su memoria y ya en el siglo XX con sus amenazas (y horrores consumados, que Benjamin no vivió pero sí intuyó) no son capaces de “sufrir un estremecimiento” (Benjamin, 2012:279). Buck-Morss (2005) destaca que en el Libro de los Pasajes, Benjamin mostraba que lo que había sido la imagen del deseo, estos pasajes urbanos, se habían convertido en escombros, lo que ponía de manifiesto a través de los objetos de la transitoriedad de los fenómenos históricos. Un interesante aporte a la dilucidación de las consecuencias de esta pérdida de autenticidad y sensibilidad propia de la clausura de la memoria histórica y del recuerdo empático, es la que hace Forster (2009) en su trabajo de Benjamin. En él destaca que el autor ha sabido identificar, a partir de la pérdida de experiencia, una pérdida en la capacidad de los hombres de expresar lo vivido a través del lenguaje. La búsqueda rememorativa aquí está también en la posibilidad de “volver a preguntar por el origen de la lengua y el nombre (presentes en el lenguaje de los niños), para poder acceder a lo que le ha sucedido a la subjetividad adulta.

Para finalizar este primer acercamiento a la memoria como praxis transformadora de su momento negativo del olvido, surge un tema que ha atravesado la filosofía de la historia frankfurtiana y que hemos esbozado anteriormente: la experiencia moderna como “lo siempre igual”. Buck-Morss (2005) destaca que Benjamin recoge el concepto freudiano de la conciencia como protectora del organismo, que amortigua los múltiples estímulos de la vida moderna impidiendo que dejen huella en la memoria. De esta manera aísla la “conciencia actual del recuerdo del pasado” para su propia supervivencia y provoca que las experiencias humanas se empobrezcan. En su lugar, el de la memoria pero también el de la imaginación, quedan las respuestas condicionadas producto del adoctrinamiento y el

²⁰ El texto al que hacemos referencia se ha publicado en Benjamin (2012) con el nombre de Notas sobre los “Cuadros parisinos” de Baudelaire, de Mayo de 1939.

consumo de las distracciones que dicta la moda, este “eterno retorno de lo nuevo” que permite que nada cambie, que la historia de catástrofes se repita. La Ilustración, para Horkheimer y Adorno (1998), [1947], ha propuesto en este sentido la “árida sabiduría” de que ya no hay nada nuevo, todo ha sido descubierto, todo ha sido pensado, “lo que podría ser distinto es igualado”. En su búsqueda de eliminar lo inconmensurable ha construido límites sobre toda experiencia posible, reduciéndola a la autoconservación y la adaptación.

Desde aquí nos toca comenzar a desgranar la especificidad propuesta para esta praxis emancipadora que es el rescate de la memoria. La fuerza interdisciplinaria de la teoría crítica nos presenta en este campo distintas herramientas conceptuales para descubrir desde ella las capacidades humanas para la libertad. Los registros de Benjamin se realizan desde categorías de la teología judía. Scholem (1998) destaca al respecto claramente esta “idea del recordar” como una categoría judía a partir de la cual Benjamin rescata el “tiempo de los profetas”, aquel ni homogéneo ni vacío en el que se “ha experimentado el tiempo pasado en el recordar”. La rememoración acción de la memoria es entonces conciencia histórica que emerge para “desclausurar el sufrimiento” (Löwy) y repararlo: “La rememoración puede transformar lo que está inacabado (la felicidad) en algo acabado, y lo que está acabado (el sufrimiento), en algo inacabado” (Benjamin, 2012:381). Es esta la redención como categoría utópica que Benjamin rescata, llevada a la acción por el Mesías como fuerza colectiva de una humanidad oprimida en rebelión. Por ello es que el tiempo de los profetas es aquel de las clases revolucionarias cuya conciencia puesta en acción es la de la discontinuidad histórica, ese momento de disparar a los relojes. Casullo (en Grüner, 2011) entiende esta propuesta benjaminiana de una manera muy lúcida pero también muy hermosa: el proceso de rememoración tiene la capacidad de pensar y salvar el pasado como historia, como un hecho de memoria de aquellos atormentados que no tuvieron su propio relato porque se los han suprimido. La memoria permite entonces construir “relatos instituyentes del tiempo” a través de los “registros extirpados” que han sido las vidas de las generaciones vencidas que nos precedieron.

Marcuse acerca a la teoría crítica un concepto freudiano que considera despreciado tanto por la teoría política como por la filosofía y que él pretende recuperar como aspecto

destacado: la capacidad de fantasear. A partir de la imaginación el sujeto puede liberar su conciencia del principio de realidad y desplegar este potencial que permite que los hombres se nieguen “a olvidar lo que puede ser” (Marcuse, (2010), [1941]: 135). Es ésta su *función crítica*, otro de los territorios en el que los sujetos se unen “con el género y su pasado arcaico” y se reconcilian con la totalidad. Ponen a través de ello en relación posible al deseo y la felicidad, a la razón y la acción, porque la fantasía se vincula con el Eros original. Esto se ha dado solo en el arte –la posibilidad revolucionaria de la imaginación–, y quienes tempranamente recogieron estas implicancias de los conceptos de Freud fueron por los surrealistas, destacados tanto por Marcuse como por Benjamin, pero que circunscribieron su accionar en la producción artística y literaria. Es interesante la hipótesis que desarrolla Buck-Morss (2005) en relación a la posición de Benjamin respecto de los contenidos oníricos inconscientes. Así como existen imágenes oníricas “fantásticas” e inconscientes en los individuos, también existen deseos colectivos de felicidad como imágenes oníricas colectivas, que remiten a una historia de la humanidad y cuyo impulso energético debe ser orientado hacia la revolución a través de un shock²¹. En esa fantasía se encuentra la utopía de “la posibilidad o el recuerdo de otra forma de vivir en el mundo” (Forster 2009), aquella intencionalidad frustrada que ha convertido los sueños en pesadillas. El despertar de ese sueño fantástico implica su realización a partir de la acción de los hombres del presente.

De acuerdo a lo presentado hasta aquí, los autores han puesto al servicio de la relación teoría-praxis esquemas conceptuales que muestran las capacidades humanas para trascender el presente configurado por aquella comprensión consciente del pasado que hemos desarrollado en el capítulo anterior. Memoria, fantasía, imaginación, deseo, como procesos reprimidos por aquel adoctrinamiento civilizador, están en permanente posibilidad de retorno y demuestran que cualquier cambio posible debe considerar a los hombres y mujeres en su multidimensionalidad, en su afirmación integral (Yamandú Acosta, en Grüner (2011). Creemos que esta revalorización, tanto de Benjamin como de Marcuse, de

²¹ La mencionada autora destaca que existió en este punto un gran desencuentro entre Benjamin y Adorno. Éste último cuestionaba lo positivo de esta conciencia colectiva, en la que no se plantea la cuestión central de la diferencia de clases. No hay una identificación clara además de quién es ese sujeto colectivo, abarcador, que sueña, tema fundamental en el planteo de la posibilidad de un movimiento político transformador a partir de su “despertar” a la conciencia.

un sujeto capaz de interrumpir el continuum de la historia, es uno de los mayores aciertos de la teoría crítica en el marco de la praxis. Pero aquí también, como en la posibilidad de una civilización madura, no represiva, asentada en procesos de trabajo “gratificantes” aparece la cuestión de la cooperación y la solidaridad. Löwy (2012) ha destacado acertadamente esta cuestión en Benjamin, quien ha visto en la humanidad, en sus múltiples sujetos colectivos e individuales, la capacidad de rememoración que hemos desarrollado antes, y sus potencialidades de redención. Son las generaciones herederas de las víctimas del pasado aquel Mesías colectivo que se despierta para salvar el pasado de sus horrores. Esto remite a la necesidad ética de la existencia de valores transindividuales: “la apertura de la historia (que nos ha legado Benjamin) es inseparable de una opción ética, social y política por las víctimas de la opresión y por quienes la combaten” (Löwy, 2012:185).

Nos corresponde, luego de los argumentos propuestos, preguntarnos por las capacidades de la teoría crítica de hacer emerger desde su pensar-hacer la transformación. Aquí ella implica poder abrir el camino de la memoria/fantasía hacia una acción de lo posible pero aún pendiente, y nos pone enfrente de un debate interesante sobre los límites del conocimiento, que ha marcado ciertas distancias entre los autores frankfurtianos de los que nos hemos ocupado en este trabajo. Horkheimer otorga centralidad a la cuestión de la rememoración y la necesidad de desarrollar una conciencia histórica que abra el pasado, y por ello considera que “iluminar esa oscuridad es el honor de la investigación histórica”. Pero Benjamin plantea ir más allá, hacia la reparación colectiva del sufrimiento pasado y el cumplimiento de los objetivos trancos, de los sueños incumplidos. Es necesaria entonces la acción política, este aspecto ha sido remarcado como central en el pensamiento benjaminiano por múltiples estudiosos de su obra, que han sabido destacar a dicho autor como continuador de una tradición revolucionaria (Löwy (2012), Gandler (2009), Grüner (2011), Forster (2009), Buck-Morss (1981, 2005)²². En su propuesta de unir teología y marxismo, la teología como espíritu rector se pone al servicio de la lucha, de la revolución. Sus conceptos le otorgan aquella fuerza espiritual que la humanidad necesita para construir un mundo diferente, a la altura de los deseos incumplidos de la historia. Hacia ello se dirige

²² Buck-Morss (1981) hace referencia a que tanto Benjamin como Adorno hacen hincapié en la necesidad de un análisis social marxista, pero Adorno, en la mediación praxis intelectual y praxis política, orientaba sus esfuerzos a continuar interpretando el mundo “y la cuestión había sido transformarlo”.

la idea de “organizar el pesimismo” aquel pesimismo revolucionario que ha constituido aquellos no-momentos de la historia, para poder captar ese instante de peligro y volver a intervenir –políticamente- en la historia. Esto no es otra cosa que lo que plantea Marcuse (2010), [1941], aquella negación de la negatividad histórica que debe ser llevada a cabo por la actividad autónoma y consciente de los hombres, captadas y dirigidas hacia un nuevo orden de cosas²³. Todo ello implica una superación del momento científico-crítico propuesto por Horkheimer, se trata de rebelión y de revolución, a cuyo servicio están las herramientas de la teoría crítica.

²³ Es importante destacar una diferencia entre Benjamin y Marcuse respecto de la relación pasado/presente/futuro y la dialéctica de la historia. Benjamin, tal como destaca Scholem (1998), busca desde la acción presente la restauración del “ser original de las cosas” (esto lleva a Scholem a considerar dicha concepción del proceso histórico cíclica en vez de dialéctica). Marcuse, en cambio destaca, desde el pasado y lo que éste pudo ser, la imaginación de un futuro de libertad y felicidad.

Conclusión

El desarrollo precedente ha intentado asumir la forma de un recorrido por algunos de los principales textos de Max Horkheimer (1895-1973), Herbert Marcuse (1898-1979) y Walter Benjamin (1892-1940), escritos en la primera mitad del siglo XX mientras sus autores eran lúcidos observadores y partícipes del entramado de una época de horror. Hemos buceado con ahínco en los textos, buscando rescatar, a la manera del coleccionista de Benjamin, aquellos objetos teóricos que nos hablaran de una teoría correcta al servicio de la transformación de una sociedad que ve negada su humanidad y a cuya superación debe abocarse. La tentativa se ha orientado principalmente a redimir en los autores aquella tenacidad que tanto ha promovido Horkheimer, en donde de lo que se trata es de concebir la fantasía de un conocimiento sobre lo social que promueva, pero que sea también él mismo, un comportamiento crítico dirigido a un futuro posible que no renuncia a la humanidad.

En primer lugar hemos puesto en diálogo a los autores –sus textos– entre sí, con el reconocido propósito de encontrar los puntos en común, los acuerdos –filosóficos, sociales, políticos– en las características del pensar teórico sobre la sociedad y sus hombres y mujeres. Asumimos que a grandes rasgos ha sido Horkheimer quien ha organizado y dado impulso a los lineamientos de la teoría crítica, pero hemos felizmente descubierto en la obra de Marcuse, e inclusive en los “outsides” creados por Benjamin, aquellas pautas no sólo reproducidas sino también enriquecidas con nuevas interpretaciones.

Nuestra hipótesis rectora ha sido concebir a la teoría crítica como una metateoría de las ciencias sociales y podemos concluir que la perspectiva y las herramientas que ella nos provee cumplen con creces dicho espacio y la responsabilidad que ese status conlleva en la complejidad del mundo actual. Es decir, estamos convencidos de que la propuesta ha podido dar cuenta del contexto socio-histórico de los autores y puede también regir el trabajo científico teórico y empírico en el contexto actual, desde sus líneas de reflexión generales y –aún más importante– desde sus mismas convicciones. No es redundante aclararlo aún más: los lineamientos legados son epistemológicos y éticos y refieren a un

deber ser que es menester que esté siempre presente en el trabajo científico, al menos constantemente debatido, abierto, plural, pero siempre observado.

Una metateoría frankfurtiana de las ciencias sociales orienta la construcción de un pensamiento que sólo puede ser crítico, y ello implica la voluntad consciente de poner en cuestionamiento la realidad existente en el mismo proceso de comprenderla. Este requisito de control, que exige del pensar poner en evidencia su carácter ideológico, se nos presenta desde la teoría crítica en dos planos íntimamente relacionados: en primer lugar implica abordar la realidad concibiéndola *a priori* como un campo de lucha en el que los procesos – las relaciones– sociales, políticos y económicos se encuentran atravesados por contradicciones que reproducen un orden represivo e injusto. Encontramos aquí una aceptación previa al abordaje epistemológico que encierra una condena expresa y es el que da lugar al segundo plano, en el que la teoría social reconoce como propio criterio inmanente concebir un vínculo indisoluble entre el pensar y el hacer. Vínculo además dialéctico en la medida en que el conocimiento toma una posición crítica (se “compromete”) y esboza desde el pensar la transformación de una realidad histórica cuya misma historicidad presenta la posibilidad de trascenderla. Se trata entonces de una posición y un objetivo ideológico-críticos, presentes en el trabajo teórico, esto es en la praxis científico-social²⁴, como fundamentación de las ciencias sociales imprescindible e insoslayable.

Lo anterior nos pone delante (pareciera que muy “naturalmente”) un elemento que los autores han sabido introducir con tanta pericia y que hemos presentado, siguiendo a Albarracín (2012), como el “impulso moral” de la teoría crítica. Este impulso constituye el elemento necesario no sólo al momento de concebir un proyecto que aborde cualquier recorte de lo social sino también en todo el proceso de desarrollo teórico, acceso al campo y recolección de material empírico. Porque el objeto de estudio se trata siempre, en última instancia, de hombres y mujeres miembros de una humanidad compartida, con necesidades

²⁴ Creemos que esta perspectiva supera el presupuesto de “vigilancia epistemológica” o “vigilancia estimulante” que proponen Bourdieu, Camboredon y Passeron, que remite a la necesidad de generar mejores y más fluidas comunicaciones en una comunidad científica que revise sus procesos y supuestos. Se trata aquí de dotar a la práctica científica de una especial –y severa– manera de asumir el abordaje de cualquier investigación o acción sobre la realidad social. Ver Bourdieu P. et.al. (2008), *El oficio del sociólogo*, Buenos Aires: Siglo XXI.

y deseos en una sociedad atravesada por antagonismos y relaciones sociales de sufrimiento y dominación. Entonces lo que urge es dar cuenta de ello desde una moral que se rige por sentimientos de compasión y solidaridad. La teoría crítica reconoce en sí y en los hombres y mujeres la capacidad de ser morales y racionales (y poseedores de una religiosidad al decir de Benjamin), y pone de manifiesto la necesidad de una eticidad de principios compartidos tanto en el trabajo teórico como en la sociedad, ello para cualquier emancipación posible.

Nos interesa particularmente destacar un elemento trascendental: los autores han sabido mostrar el profundo problema de la especialización en las ciencias y la manera –la única posible a nuestro modo de ver– de superarla y poder comprender lo social como totalidad. La perspectiva del trabajo interdisciplinario (y solidario agregamos) es aquel que hace posible comprender la realidad desde sus múltiples y entrelazadas dimensiones, pero esta interdisciplina no implica solo encarar el objeto alumbrándolo por separado desde las diferentes ciencias solitarias y sus cada vez más profusas ramas de conocimiento. Apunta a un trabajo colectivo que permita arribar a conclusiones –abiertas, discutibles, puestas en crisis– *plurales*, es decir obtenidas en un proceso de construcción de vínculos sociales constitutivos a su vez de esa praxis que es el conocimiento. La propuesta metateórica entonces consiste en volver a unir lo que el proceso de diferenciación de la teoría (y *disciplinamiento* según plantea Grüner (2011)) ha separado, buscando comprender mejor la complejidad pero desde una óptica superadora, esto es a través del espíritu y el esfuerzo coordinado y solidario de los hombres y mujeres científicos sociales, estudiosos especialistas en las distintas facetas de los individuos y la sociedad.

Por último, y para cerrar la perspectiva de una metateoría crítica, debemos decir que ella asume una perspectiva *filosófica* de lo social. La filosofía debe ser el marco en el que se construye la crítica y cualquier posibilidad de emancipación, ya que es el pensar que tiene la capacidad de comprender a los hombres y sus relaciones y concebir las condiciones de libertad y felicidad posibles. La ciencia necesita de la especial mirada filosófica –sus cuestionamientos– como marco de su tarea y para construir y analizar sus propias producciones y conceptos, como un tamiz por el que debe hacer pasar sus prácticas.

Una segunda hipótesis nos ha marcado el camino interpretativo de los textos mencionados a lo largo del trabajo, y es la del reconocimiento de la potencia de la teoría crítica para abrir posibles caminos de transformación de la realidad opresiva existente desde sus mismos conceptos teóricos. De allí que nos surgió la necesidad de dar cuenta de la filosofía de la historia frankfurtiana y de su concepción negativa del proceso civilizatorio como requisito previo e ineludible para imaginar posibilidades diferentes de praxis, del conocimiento pero también políticas. En nuestra opinión cualquier abordaje de lo social requiere un análisis contextual que responda a esta perspectiva como momento negativo que no puede dejarse de lado en el proceso de construcción de conocimiento.

En lo que refiere a las posibilidades del hacer desde el pensar crítico, nos interesa en primera instancia mencionar que no nos ha sido fácil dar cuenta de ello. La dificultad, creemos, radica en que es éste el objetivo más ambicioso de la teoría crítica y que pone de manifiesto la inmensidad del desafío de poder salir de la perversa modernidad. No obstante ello no coincidimos con aquellos que han visto una aporía en la relación subjetividad-autoconservación-represión de la que han dado cuenta los autores. Por lo contrario, consideramos que han sabido esbozar potenciales caminos liberadores que interpelan a su profundización desde otros presentes, reconociendo por un lado que los textos dejan constancia de importantes obstáculos y que la cuestión de la praxis se halla desarrollada más como aquellos “trabajos sueltos” a los que ha referido Wiggerhaus y que mencionáramos en el primer capítulo.

Así y todo hemos encontrado dos cuestiones rectoras en el ámbito de la praxis política necesaria, alumbrada desde la teoría crítica: las posibilidades presentes en el proceso del trabajo humano y las capacidades de la memoria (y la imaginación) para concebir acciones transformadoras posibles. Ello remite a dos centralidades que creemos descubrir en los textos analizados, la fuerza de los hombres y mujeres en la construcción de sus destinos (tanto opresivos como emancipadores) y el trabajo como acción humana trascendental. Lo hemos querido rescatar y desarrollar especialmente porque en los años posteriores al período bajo estudio, y más profundamente en las décadas finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI, múltiples estudios han soslayado o contradicho estas

posturas y creemos que su recuperación de la mano de estos autores es posible y necesaria. Aquí está todo por hacerse, pero los conceptos –quizás sueltos, apenas esbozados o susceptibles de actualización en un contexto histórico diferente– están perturbadoramente presentes en Marcuse y Benjamin, y quizás menos desarrollados (aunque presentidos) en Horkheimer.

Quisiéramos por último mencionar que una tercera hipótesis planteada no pudo ser corroborada de manera satisfactoria en el presente trabajo. Creímos que era el sujeto individual y colectivo un elemento central en la teoría crítica. Si bien se hace presente permanentemente en los textos, como sujeto dañado, sujeto moral, cooptado o libre, explotado, alienado o rebelde, ontogenéticamente y filogenéticamente construido, como masa, sujeto administrado o como individuo aislado, no hemos podido dar cuenta de una teoría crítica del sujeto que asuma la centralidad de la subjetividad humana y su acción.

El trabajo realizado ha sido estimulante principalmente por el reconocimiento en los frankfurtianos de una sensibilidad especial en el trabajo de comprensión y contribución a la superación de lo social. Es este un elemento distintivo que nos interpela a seguir su camino desde una voluntad de pensar especial. El alcance de esta tarea no nos ha permitido indagar en una cuestión tan central como lo es la posición del científico ante su trabajo pero creemos que la relación teoría-praxis propuesta por los autores nos invita a lo que Cortés (en Grüner, 2011) denomina “ponerse en el lugar de cómplice” de los procesos de resistencia, que implica ser aquella compañía que facilita la reflexión y autorreflexión de cada experiencia social, considerándola además un momento de creación de la teoría.

Ha sido el presente trabajo un intento de presentar la teoría crítica a la manera de un hilo de Ariadna que permite mantener viva la esperanza de contribuir a la transformación de la sociedad desde las ciencias sociales. Confiamos en que, a pesar de nuestra corta experiencia y conocimiento, lo hemos logrado.

Bibliografía

- Adorno, T. (2006), [1951], *Minima Moralia*, Madrid: Akal.
- Adorno, T. (2009), [1969], *Consignas*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Albarracín, D. (2012), *Dialéctica, hermenéutica y pragmática formal. Hacia una fundamentación de las Ciencias Sociales y las Humanidades*, Buenos Aires: Biblos.
- Benjamin, W. (1982) [1937], “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs”, en *Discursos interrumpidos*, Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2007), *Conceptos de filosofía de la historia*, La Plata: Terramar.
- Benjamin, W. (2011), *Papeles escogidos*, Buenos Aires: Imago Mundi.
- Benjamin, W. (2012), *Escritos franceses*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Buck-Morss, S. (1981), *Origen de la dialéctica negativa*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Buck-Morss, S. (2005), *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, Buenos Aires: Interzona Editora.
- Catanzaro, G., Ipar, E. (2003), *Las aventuras del marxismo*, Buenos Aires: Gorla.
- Conti, R. (comp.) (2011), *Teoría social y praxis emancipadora*, Buenos Aires: Herramienta.
- Dejours, C. (2013a), *La banalización de la injusticia social*, Buenos Aires: Topía Editorial.
- Dejours, C. (2013b), *Trabajo vivo. Tomo I: Sexualidad y trabajo*, Buenos Aires: Topía Editorial.
- Dejours, C. (2013c), *Trabajo vivo, Tomo II: Trabajo y emancipación*, Buenos Aires: Topía Editorial.
- Ferrater Mora, J. (1994), *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires: Alianza.
- Forster, R. (2009), *Benjamin: una introducción*, Buenos Aires: Quadrata.
- Gandler, S. (2009), *Fragmentos de Frankfurt: ensayos sobre la Teoría crítica*, México: Siglo XXI.
- Grüner, E. (coord.) (2011), *Nuestra América y el pensar crítico: fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*, Buenos Aires: CLACSO.

- Habermas, J. (1984), *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus.
- Habermas, J. et.al. (1991), *Habermas y la modernidad*, Madrid: Ediciones Cátedra.
- Honneth, A. (2009), *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Buenos Aires: Katz Editores.
- Horkheimer, M. (1999), [1931-1936], *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid: Editorial Tecnos.
- Horkheimer, M. (2007), [1947], *Crítica de la razón instrumental*, La Plata: Terramar.
- Horkheimer, M. (2008), [1968], *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, M., Adorno, T. (1998), [1947], *Dialéctica de la Ilustración*, Buenos Aires: Trotta.
- Jay, M. (1989), *La imaginación dialéctica*, Madrid: Alfaguara.
- Löwy, M. (2012), *Walter Benjamin: aviso de incendio*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Marcuse, H. (2009), [1968], “Philosophy and critical theory”, en *Negations: Essays in Critical theory*, London: MayFlyBooks.
- Marcuse, H. (2011), *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Barcelona: Herder.
- Marcuse, H. (2010), [1941], *Razón y revolución*, Madrid: Alianza.
- Marcuse, H. (2010), [1953], *Eros y civilización. Una investigación filosófica acerca de Freud*, Barcelona: Editorial Planeta.
- Marcuse, H. (1986), [1967], *El final de la utopía*, Barcelona: Planeta.
- Scholem, G. (1998), *Walter Benjamin y su ángel*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Wiggershaus, R. (2010), *La Escuela de Fráncfort*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.